في فلسفة ابن سينا

تحليل - نقد

دكتور / محمود ماضي



دار الدعوة

فى فلسفة

ابن سينا

تحليل ونقد

الطبعة الأولي
١٤١٧هـ - ١٩٩٧م

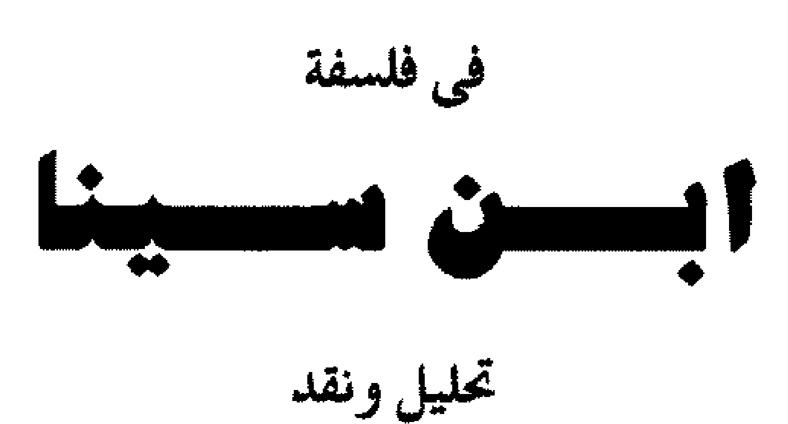
رقم الإيداع: ٩٠١١/ ٩٦

الترقيم الدولي: 5-113-253-977

دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع
المركز الرئيسي : ٢ ش منشا - محرم بك - الإسكندرية.
ت: ٤٩٠١٩١٤-٤٩٠٧٩٩٨ - فاكس : ٥٩٥١٦٩٥
مكتب توزيع القاهرة : ت: ٣٨٣٢٧٤٧

دكتور

محمود ماضي



دار الدعوة



مقدمة

حظيت فلسفة ابن سينا [1] وفكره باهتمام الكثير من الدارسين والباحثين ، ولاغرابة في ذلك ؛ فإن ابن سينا فيلسوف موسوعي شمل فكره ميادين عدة : من فلسفة ومنطق وتصوف وأخلاق وأدب وطب وموسيقى ، فضلاً عن منهجه في النقد .

وربما يختلف الحكم على فلسفة ابن سينا باختلاف وجهات نظر الباحثين في فلسفته ، أو في ناحية خاصة من نواحي تلك الفلسفة ، وبمقدار ما ينهض من

---

(١) هو أبو على الحسين بن عبد الله بن الحسن على بن سينا . ولد في قرية أفشنة - وهى قرية مجاورة لبخارى وتقع في جمهورية أوزباكستان الإسلامية - عام ٣٧٠ هـ/ ٩٨٠م. وكان أبوه من بلدة بلخ وقد استقر به المقام في بلدة بخارى ، ويقال إنه كان من الشيعة الإسماعيلية وربما كان لذلك أثره على ابن سينا نفسه (انظر : القفطى: تاريخ الحكماء ٤١٣، بغداد (بدون) . والبيهقى : تاريخ حكماء المسلمين ص٥٢ دمشق ١٩٦٤م).

ويثبت الجيلانى صاحب « توفيق التطبيق» أن ابن سينا من أكابر علماء الإمامية الإثنى عشرية، ودلل على ذلك بما ذكره ابن سينا عن الخليفة والإمام وعصمته ، في الفصل الأخير من المقالة العاشرة من إلهيات كتاب الشفاء ، فضلاً عن تأثره بآرائهم في النفس الإنسانية وخواص القوى القدسية ومشكاة النبوة وأوصاف الكاملين والعارفين وأحوال المعاد (انظر : د . مصطفى حلمى : ابن سينا والشيعة ، والكتاب الذهبى للمهرجان الألفى لذكرى ابن سينا ص ٧٤-٧٥ عام ١٩٥٢م).

ويذكر ابن سينا أنه انتهى من تحصيل جميع العلوم وهو في سن السادسة عشرة من عمره ، ووقف على تفصيلاتها ودقائقها وأغراضها ، عدا كتاب « ما بعد الطبيعة» لأرسطو فقد قرأه أربعين مرة ومع ذلك لم يفهمه ، ولكنه بعد أن قرأ كتاب « أغراض ما بعد الطبيعة » للفارابى، فهم الكتاب الأول في الحال (تاريخ الحكماء ص ٤١٥). وبدأ مرحلة الإنتاج العلمى وهو في سن الواحدة والعشرين .

عاش ابن سينا حياة مستقلة ، ومع هذا لم ينقطع عن الكتابة والدرس والتأليف . وكان يستعين هو وتلاميذه على السهر بالشراب ، فكانوا بعد أن يفرغوا من الدراسة ترفع الكتب والأقلام ويأمر بإحضار المغنيات والجوارى وآلات الطرب وأقداح الشراب [تاريخ حكماء الإسلام ص ٦٢] .

وفى آخر حياته كثرت عليه الأمراض وأدركته المنية عام ٤٢٨ هـ/ ١٠٣٧ م وله من العمر ثمانية وخمسون عاماً.

الفصل الأول

الله

أو

واجب الوجود

فى فلسفة ابن سينا

أولاً : تمهيد : الواجب والممكن .

ثانيا : الأدلة على وجود واجب الوجود بذاته .

ثالثا : صفات واجب الوجود.

رابعاً: علم واجب الوجود.

خامساً : تقويم ونقد .

***

أولا : تمهيد : الواجب والممكن

يمهد ابن سينا لبحثه في الوجود المطلق ولواحقه بتقسيمه الوجود إلى واجب الوجود لذاته وواجب الوجود بغيره وهو الممكن وإلى ممتنع الوجود ، وذلك على النحو الذى ذهب إليه الفارابى من قبل . ويجدر بنا أن نقف مع تعريفه لكل منها :

أولاً : واجب الوجود لذاته :

يعرف ابن سينا واجب الوجود لذاته بقوله : « هو الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال»[1]. « فالواجب الوجود هو الضرورى الوجود»[1] والذى متى فرض فى شىء من الحالات غير موجود لزم منه المحال ، والضرورة فى وجوده هنا لا تعنى بداهته ، وعدم قبولة الاستدلال عليه ، بل تعنى لزوم وجوده ، وأن الوجود لا يتصور ولا يقوم بدونه . ومادام كذلك فيلزم ان يكون،هو «الذى لذاته لا لشىء آخر، أى شىء كان ، لزم محال من فرض عدمه» [1]. ومعنى هذا أن افتراض وجوده لابد منه . وذلك كاستعمال لفظ «الوجوب» فى القضية للإعراب عن جهة ، التأكيد لتعلق المحمول بالموضوع.

ثانياً : ممكن الوجود :

وممكن الوجود [2] هو « الذى متى فرض غير موجود أو موجودا لم يعرض منه محال (أى) هو الذى لا ضرورة فيه بوجه ، أى لا فى وجوده ولا فى عدمه، فكل من طرفى الوجود والعدم يستويان ، ولكنه مستعد لأى وجود من بعد بالفعل وتلك الحالة هى التى يطلق عليها : قبوله الوجود بالقوة [3].

(١) ابن سينا : النجاة ٣٦٦ - مطبعة السعادة بمصر ١٣٣١ هـ .

(٢) ذكر أرسطو فى « التحليلات الاولى» ان « الممكن هو الذى ليس بالضرورى . ومتى وضع موجوداً لم يعرض من ذلك محال » (انظر كتاب القياس ص ١٨٧ . تلخيص منطق أرسطو لابن رشد . تحقيق د . جيرار تهامى . دار الفكر العربى ١٩٩٢م .

(٣) سبق لأرسطو أن قسم الوجود إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل . والقوة فعليه وانفعالية : القوة الفعلية هى قدرة شىء على إحداث تغير فى شىء آخر ، أو فى نفسه من حيث هو آخر . والقوة الانفعالية هى قدرة المنفعل على الانتقال من حال إلى حال بتأثير موجود آخر . أو بتأثيره من حيث هو آخر . (انظر ما بعد الطبيعة ، المقالة التاسعة ف ١ ، يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٧٥ ، ١٣٧٣هـ - ١٩٥٣م.)

ويطلق عليه كذلك : واجب الوجود بغيره ، أو كما يسميه ابن سينا «الواجب الوجود لا بذاته» وهو الذى «لو وضع شىء مما ليس هو لصار واجب الوجود» بغيره .

ويسوق ابن سينا عدداً من الأمثلة ، على الواجب بغيره ، من ذلك :

الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها . أى أن الوجود ليس لها من ذاتها ، وإنما من شىء آخر : هو فرض اثنين و اثنين

والاحتراق هو أيضا واجب الوجود ولكن ليس لسبب ذاتى له ، بل بغيره، فعند فرض التقاء القوة الفاعلة والقوة المنفعلة يحدث الاحتراق وبدون هذا لا يحدث .

ونخلص من هذا أن الممكن هو الشيء الذى يتساوى فرض وجوده وعدمه ، ولا يلزم عنه لذاته محال ، ويطلق عليه فى الاصطلاح العام الفلسفى:

عبارة عن ما ليس بممتنع ، ونظراً لكونه غير ممتنع الوجود بذاته فإنه يسمى كذلك ممكن الوجود لذاته ، وسواء سميناه ممكنا بالإطلاق ، أو ممكن الوجود لذاته أو واجب الوجود لغيره فلابد أن نراعى هذا الغير فى وجوده ، والغير هو المؤثر فى الوجود الفعلى للممكن ، وتبعاً لذلك فوجوده إنما يكون بسبب نسبة موجودة بينه وبين هذا الغير الذى استمر وجوب وجوده منه « فليس للممكن فى نفسه وجود واجب بغير اشتراط ألبتة ، بل ما دام ذاته تلك الذات لم تكن واجبة الوجود بالذات بل بالغير وبالشرط »[1] وواجبية وجوده باعتبار تلك النسبة أو هذا الغير تعنى توقف وجوده على الغير . ولا تعنى أنه متى وجد بذلك الغير لزم وجوده أبداً . ووجب بقاؤه دائماً لكونه قابلاً للعدم والفساد بذاته .

* * *

---

(١) ابن سينا : السابق ص ٣٨٨ - ٣٨٩.

ثانياً :

أدلة ابن سينا على وجود واجب الوجود

- مقدمة
- دليل الوجود والإمكان
- نتيجة الدليل وخصيصته
- نظرة نقدية حول دليل ابن سينا

مقدمة

البرهنة على وجود الله أو واجب الوجود ، احتلت مكانة بارزة فى الفكر الإنسانى عامة والفكر الإسلامى خاصة وما ترتب على ذلك من موضوعات : كموضوع الذات والصفات وموضوع النبوة وبعث الرسل ، وأحكام الله فى الدنيا والآخرة ، إلى غير ذلك من القضايا والمجالات[١].

وإذا كان المتكلمون قد نظروا فى الكون بحثاً عن العلة سالكين طريق المعلول، ومستخدمين فى ذلك الاستقراء ، مثل إذا كان لكل حادث محدث ، ولكل متحرك محرك ، إذن يجب أن يكون لهذا العالم محدث أحدثه ، ومحرك حركه[٢] . وهو ما يمكن أن نطلق عليه : الطريق الصاعد.

نقول : إذا كان الأمر كذلك فإن ابن سينا اختار الطريق المعاكس ، أى الدليل الهابط أو الدليل النازل من العلة إلى المعلول فيقول : « من الناس من يثبت إمكان المحسوسات ثم يتوسل به إلى إثبات واجب الوجود ، فأما نحن فقد اعتبرنا حال الوجود من حيث هو هو ، فوجدناه مقراً بإثبات واجب الوجود ، فكانت هذه الدلالة أصدق ، وعن الشبهات أبعد »[٣] .

وهو بذلك سلك سبيل الاستنتاج لا سبيل الاستقراء وهوعنده أشرف وأوثق من الاستقراء. فهو يستدل على وجود الواجب الوجود بالوجود نفسه ، أى أنه يستدل على المعلول بالعلة .

وابن سينا - والفارابى من قبل - لا يفرق بين وجود واجب الوجود وبين ماهيته ، فلا ينفصل وجوده عن ذاته . بينما الأمر غير ذلك بالنسبة لماهية الأشياء، فنحن نتصور ماهية شكل هندسى مثلاً ، دون أن نعرف : أهو موجود أم لا ؟ ففيما عدا الإله الوجود غير الذات .

ذلك لأن الموجود إن كان علة ذاته فهو الحق فى ذاته ، والواجب الوجود

---

(١) د . عاطف العراقى : أدلة وجود الله فى الفكر الإسلامى . بحث ضمن دراسات فلسفية - إلى روح عثمان أمين ص ٧١ القاهرة ١٩٧٩م .

(٢) انظر : منهج ابن القيم فى أصول الدين للمؤلف ص ٧ - ٣٣ الطبعة الأولى ١٩٨٩ م .

(٣) الرازى : لباب الإشارات والتنبيهات ص ١٥٠ سنة ١٩٨٦م.

بذاته . وإن كان معلولاً لغيره ، فوجوده مستمد من غيره ، وليس جزءاً من ذاته وليس ثمة إلا الله هو واجب الوجود بذاته [١].

هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى فإن فلسفة ابن سينا في مسائل الواجب والممكن تقوم على مبدأ أنه « لا شك أن هنا وجوداً»[٢] لذا تراه يسوق أدلته على وجود الواجب مستنداً إلى تأمل الوجود ذاته ثم قسمته العقلية إلى واجب وممكن، وهاكم الدليل بصوره المتعددة.

دليل الوجوب والإمكان : يصوغ ابن سينا هذا الدليل بعدة صور ، ففي صورة منها يقرر أن الوجود إن كان واجباً ثبت المطلوب ، وإن كان ممكناً احتاج إلى واجب يرجح وجوده على عدمه ، يقول : « وكل وجود ، فإما واجب ، وإما ممكن ، فإن كان واجباً فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب » . [٣]

ولكن يبدو أن ابن سينا لم يكتف بهذه الصورة ، لذلك نراه في صورة أخرى يفترض أن الوجود ممكن وليس واجباً ، وفي هذه الحالة الأخيرة يظل الممكن بحاجة إلى واجب يرجح وجوده على عدمه أي أن الممكن لابد أن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود . يقول في إشارة من إشاراته : « ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته ، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه . ومن حيث هو ممكن ، فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته ، فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره » . [٤] بمعنى إن كان ممكناً فلابد أن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود .

غير أن ابن سينا يحتاط للأمر في تلك الصورة فيقدم بعض المقدمات التي تعين على بيان مقصوده وتحقيق هدفه . من هذه المقدمات :

« أنه لا يمكن أن يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات علل ممكنة الذات بلا نهاية، وذلك لأن جميعها - أي هذه العلل جميعاً - إما أن يكون موجوداً معاً ،

---

(١) ابن سينا : الإشارات ص ١٤٠ .ليدن ١٨٩٠ م . د. مدكور : في الفلسفة الإسلامية حـ ٢ ص ١٧٧ .

(٢) النجاة ص ٣٨٣ .

(٣) ابن سينا . : السابق ص ٣٨٣ .

(٤) الإشارات ق ، ٣ ، ٤ ص ٤٤٧ ، ١٤٨ تحقيق د . دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٥٨ .

وإما أن لا يكون موجوداً معاً » . [١]

فإذا كانت موجودة معاً ترتب على ذلك الاحتمالات أو قل المحالات الآتية :

١- إذا كانت الأسباب والعلل الكامنة وراء ممكن الوجود موجودة معاً ، وليس فيها واجب الوجود فإن هنا احتمالين - أيضا - هما : إما أن تكون - أى العلل - واجبة الوجود بذاتها ، أو ممكنة الوجود [٢] .

ويسارع ابن سينا إلى التنبيه إلى أنهما إن « كانت واجبة الوجود بذاتها وكل واحد منها ممكن الوجود لأدى ذلك إلى أن يكون واجب الوجود متقوماً بممكنات الوجود ، وهذا محال ، لأن الواجب لا يتقوم بالممكن فضلا عن أنه خلف

٢- كشف ابن سينا فى المقدمة السابقة عن الخلل الناتج فى حالة كون العلل واجبة بذاتها ، وهو هنا يفترض افتراضاً ثانياً ، هو : أن جملة الأسباب والعلل ممكنة الوجود . فماذا تكون النتيجة ؟ يقول : إنها « محتاجة فى الوجود إلى مفيد الوجود» [٣] وهذا المفيد « إما أن يكون خارجاً منهما ، أو داخلاً فيها » فإن كان داخلاً فيها فهذا يعنى أن واحداً من الجملة واجب الوجود وقد ثبت « أن كل واحد منها ممكن الوجود» وهذا خلف .

٣- ثبت فى المقدمة السابقة أن واحداً من جملة علل ممكن الوجود ليس واجباً ، وأن جملة هذه العلل ممكنة الوجود وأن مفيد الوجود - فرضاً واحد منها ، أى أنه داخل فيها ، وهو ممكن الوجود ، فعلى ذلك « يكون هو علة لوجود الجملة ، وعلة الجملة هو علة أولاً لوجود أجزائها ومنها هو ، فهو - إذن - علة لوجود نفسه ، وهذا مع استحالته ـ إن صح لأن يكون علة لنفسه ـ معلولاً لها - فهو من وجه ما نفس المطلوب ، لأن كل شيء يكون كافياً فى أن يوجد ذاته ـ فهو واجب الوجود » [٤] ولا يمكن أن يكون ممكن الوجود.

٤- ثبت أن مفيد جملة علل ممكن الوجود لا يمكن أن يكون داخلاً فيها، إذن لابد من الافتراض أنه خارج عنها « ولا يمكن أن يكون علة ممكنة» لأن جملة العلل الكامنة وراء ممكن الوجود ممكنة أيضاً . « فهو إذاً خارج عنها وواجب الوجود بذاته ، فقد انتهت الممكنات إلى علة واجبة الوجود فليس لكل ممكن علة

---

(١) النجاة ص ٣٨٣.
(٢) المصدر السابق .
(٣)المصدر السابق .
(٤) المصدر السابق ص ٣٨٤ . والإشارات ق ٢ ص ٤٥٢

ممكنة بلا نهاية »[١] أى استحالة تسلسل الممكنات إلى ما لا نهاية . قام الدليل إذن على أنه لابد للممكنات من أمر خارج عنها يكون موجوداً بنفسه، فلا يكون وجوده بأمر خارج عنه.

ويلخص ابن سينا هذا كله فى إشاراته وتنبيهاته فيقول : « تنبيه : أما أن يتسلسل ذلك أى ما حقه فى نفسه الامكان إلى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا فى ذاته ، والجملة متعلقة بها ، فتكون غير واجبة أيضا، وتجب بغيرها .[٢]

«إشارة : كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات - كانت متناهية أو غير متناهية - فقد ظهر انها إذا لم يكن فيها إلا معلول احتاجت إلى علة خارجة عنها ، لكنها يتصل بها لا محالة طرف ، وظهر أنه إن كان ما ليس بمعلول ، فهى طرف ونهاية . فكل سلسلة تنتهى إلى واجب الوجود بذاته »[٣].

وكما اثبت بطلان التسلسل ، فإنه هنا يدلل على بطلان الدور ، فيقول : «انه لا يجوز أن يكون للعلل عدد متناه ، وكل واحد منه ممكن الوجود فى نفسه، لكنه واجب بالآخر إلى أن ينتهى إليه أى إلى نفس كل واحد - دوراً . ولنقدم مقدمة أخرى فنقول:

« إن وضع عدد متناه من ممكنات الوجود بعضها لبعض علل فى الدور ، فهو أيضا محال . وتبين -هذه المقدمة - بمثل بيانه المسألة الأولى ، ويخصها أن كل واحد منها يكون علة لوجود نفسه ، ومعلول لوجود نفسه ، ويكون حاصل الوجود عن شيء إنما يحصل بعد حصوله بالذات . وما توقف وجوده على وجود البعدية الذاتية ، فهو محال الوجود . . .

وليس المحال هو أن يكون وجود ما يوجد مع الشيء شرطا فى وجوده ، بل وجود ما يوجد عنه وبعده » .[٤]

وفى صورة ثالثة ينزل من الوجود الواجب إلى الممكن ويستخدم لفظة

---

(١) السابق ص ٣٨٤ . والاشارات ق ٢ ص ٤٥٢ .

(٢) ابن سينا : الاشارات ق ، ٣، ٤ ص ٤٤٩ تحقيق د . دنيا .

(٣) ص٤٥٥ ف ١٥ .

(٤) النجاة ص ٣٨٤ــ - ٢٨٥ .

الحدوث مع الامكان. فيقول : « إنه لابد من شيء واجب الوجود ، لأنه إن كان كل موجود ممكناً ، فإما أن يكون مع إمكانه حادثاً أو غير حادث .

فإن كان غير حادث:

١ - فإما أن يكون وجوده بعلة .

٢- أو بذاته .

فإن كان بذاته فهو واجب . لا ممكن .

وإن كان بعلة ، فعلته معه . والكلام فيها كالكلام فى الأول .

وإن كان حادثاً : وكل حدث فله علة فى حدوثه ، فلا يخلو :

١ -إما أن يكون حادثاً ولكن يلازم حدوثه بطلان هذا الحدوث فلا يبقى زماناً.

٢- وإما أن يكون إنما يبطل بعد الحدوث بلا فاصل زمان بل يترتب البطلان على الحدوث مباشرة .

٣- وإما أن يكون بعد الحدوث باقياً .

والقسم الأول ظاهر الإحالة . والقسم الثانى أيضا محال ، لأن الآنات لا تتالى ، وحدوث أعيان واحدة بعد الأخرى متباينة فى العدد - لا على سبيل الاتصال الموجود فى مثل الحركة - يوجب تتالى الآنات ، وقد بطل ذلك فى العلم الطبيعى.

وأما القسم الثالث : الذى يفترض موجودات حادثه وباقية فنقول فيه : إن كل حادث فله علة فى حدوثه ، وعلة فى ثباته وبقائه ويمكن أن تكون العلتان ذاتا واحدة ، مثل القالب فى تشكيله الماء.

ويمكن أن يكونا شيئين : مثل الصورة الصنمية ، فإن محدثها الصانع ، ومثبتها جوهر العنصر المتخذة منه.

ولا يجوز أن يكون الحادث ثابت الوجود - بعد حدوثه - بذاته، حتى يكون إذا حدث، فهو واجب أن يوجد ويثبت لا بعلة فى الوجود والثبات. . . فإنا نعلم أن وجوده وثباته ليس واجباً بنفسه ولا ثابتاً بنفسه ، بل لابد له من علة، وتلك العلة هى واجب الوجود وذلك لأن الممكنات إذا وجدت وثبت وجودها كان لها علل لثبات الوجود . ويجوز أن تكون تلك العلل ، علل الحدوث بعينها إن

بقيت مع الحادث، ويجوز أن تكون عللاً أخرى ولكن مع الحادثات ، وتنتهى - أى جميع العلل - لا محالة إلى واجب الوجود ، إذ قد بينا أن العلل لا تذهب إلى غير النهاية ولا تدور » . [١]

نتيجة الدليل وخصيصته :

واجب الوجود إذن هو العلة الأولى ، ومبدأ الوجود المعلول على الإطلاق ، فلا توجد سوى علة واحدة مطلقة هى واجب الوجود ، لأن ما سوى الواجب هى الممكنات ، أى الموجودات الصادرة عنه ، المفتقرة فى وجُوِّدها الممكن إلى عليته ، وترتقى العلل كلها إليه إذ هو غاية الموجودات جميعاً حيث إنه معشوق ومعقول، وبذلك ترجع العلل [٢] المادية والفاعلية والصورية إلى العلة الغائية إلى العلة الأولى المطلقة ، وهو البارى عز وجل [٣]

أما دليل ابن سينا ، فهو - وكما قلنا من قبل - الدليل الهابط ، أو النازل من العلة إلى المعلول، من السبب إلى المسبب ، من الموجد إلى الموجود

يقول ابن سينا « تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلاً عليه ، ولكن هذا الباب أوثق وأشرف أى إذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود. وإلى مثل ذلك أشير فى الكتاب الكريم (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق) أقول : إن هذا حكم لقوم - أى المتكلمين والحكماء الطبيعيين - ثم يقول: (أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد) [٤] أقول : إن هذا حكم للصديقين - أى الحكماء الإلهيين - الذين يستشهدون به لا عليه » [٥] أى يستشهدون بالدليل الوجودى [٦] أو الأنطلوجى ، وهو عكس دليل المتكلمين الذين يستدلون على وجود الله بآثار الله تعالى ، يستدلون بالمخلوق على

---

(١) النجاة ص٣٨٦ ، ٣٨٧ ، ٣٩٠ .

(٢) ابن سينا : الإشارات جـ٣ ص ٣٠

(٣) د . أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٤٥٧ دار المعرفة الجامعية مصر ١٩٨٤م.

(٤) فصلت : ٥٣ .شارات جـ ٣ ص ٤٨٢ - ٤٨٣ .

(٥) الإشارات جـ٣ ص٤٨٢ - ٤٨٣

(٦) د. جلال شرف . الله والعالم والإنسان . .ص٣٣٨ دار المعارف بمصر ١٩٧١م.

الخالق، بالمعلولات على العلة . بالحادث على المحدث .

فلما كانت الأجسام والأعراض حادثة ، وكل حادث لابد له من محدث ، ولا يمكن التسلسل إلى مالا نهاية ، لأن التسلسل باطل ، فإن العقل يحكم بوجود موجود أو مُحدِث غير حادث ولا مخلوق هو الله عز وجل . وواضح أن ابن سينا وهو يستدل بطريقة الامكان بذل مجهوداً كبيراً لابطال التسلسل ، مع علمنا بأن كون الممكن يفتقر إلى الواجب علم ضرورى لا يحتاج إلى نفى التسلسل .

أما أنه استخدم البرهان العقلى اليقينى فهذا مما لا ريب فيه .

***

نظرة نقدية حول دليل ابن سينا

قلنا إن دليل ابن سينا دليل نازل من العلة إلى المعلول ، بينما دليل المتكلمين دليل صاعد ، من العالم وما فيه من موجودات إلى ضرورة التسليم بوجود الله تعالى ، لأن هذا الطريق يعد تعبيراً قوياً عن الغائية والعناية الإلهية [١].

ومن المعلوم أن طرق إثبات وجود الله تعالى ومعرفته ، كثيرة ومتعددة ، غير أن كل طائفة تسلك طريقاً إلى اثبات معرفته جل وعلا ، ويظن من يظن أنه لا طريق إلا طريقته ، ولا شك أن هذا خطأ .

وهذه الطرق تتنوع تارة بتنوع أصل الدليل ، وتارة بزيادة مقدمات فيه يستغنى عنها آخرون . فهذا يستدل بالامكان ، وهذا بالحدوث ، وهذا بالآيات ، وهذا يستدل بحدوث الذوات ، وهذا بحدوث الصفات ، وهذا بحدوث المعين كالإنسان [٢] ولقد بنى ابن سينا دليله على فكرة الوجود . وبدأ من الوجود الواجب ، ثم انتقل إلى الوجود الممكن بعلله أو بحدوثه وهذا الدليل الذى يفتخر به ابن سينا لم يسلم من النقد هو الآخر ، فقد تناوله الغزالى فى « تهافت الفلاسفة» بالنقد والتفنيد ، والشهرستانى فى « الملل والنحل» ، فضلاً عن تخصيصه كتاب «مصارعة الفلاسفة» [٣] لهذا الغرض . وعرض له ابن تيمية فى مواضع عديدة من كتبه ، بل إننا نرى ابن رشد أشد وطأة فى نقده للفارابى وابن سينا حتى من خصوم الفلاسفة أنفسهم ، ولكل من الناقدين وجهة نظر واعتبار يخصه فى نقد الشيخ الرئيس كما يلقبونه .

أ - فمثلاً نجد الغزالى لم يعترف إلا بالامكان الذهنى لذا انتقد ابن سينا - وغيره من الفلاسفة المشائين - لقولهم إن الامكان وصف إضافى لا قوام له بنفسه، فلابد له من محل يضاف إليه . فالوجود والامكان والاستحالة تقديرات ترجع إلى قضاء العقل . (٤)

---

(١) د . عاطف العراقى . أدلة وجود الله . . . ص ٧٩ مصدر سابق .

(٢) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل جـ٣ ص ٣٣٣ تحقيق د . محمد رشاد سالم . مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م .

(٣) مصارعة الفلاسفة : تحقيق د . سهير محمد مختار ١٩٧٦ م .

(٤) تهافت الفلاسفة ص ٦٥ تقديم د . جيرار جهامى دار الفكر اللبنانى ١٩٩٣ م .

ب- وأما ابن تيمية فيأخذ على ابن سينا قوله : « كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره ، فإما : واجب أو ممكن» ، وهذا يصح في نظر ابن تيمية إذا علم أن الموجود في الخارج له ذات يمكن أن يلتفت معها إلى غيرها ، ليقال : إن تلك الذات إما واجبة ، أي يجب لها الوجود ، وإما أن لا يجب .

وعندما نلتفت إلى الموجود الواجب نجد الوجود ثبت له باعتبار ذاته هو ، لكن إذا التفتنا إلى الموجود بالغير ، فإما أن نلتفت إليه باعتبار ذاته فعندئذ لا وجود له باعتبار تلك الذات ، وإن نظرنا إليه باعتبار الغير فالغير هو الحقيقة وما سواه فلا يعتد به أصلاً.

وأضاف ابن تيمية في نقده قائلاً : « إن طريقة ابن سينا توجب إثبات واجب الوجود لو أنه فسر الممكن بالممكن الذي يكون موجودا تارة ومعدوماً أخرى ، أما وقد فسر الممكن بالممكن الذي ينقسم إلى قديم واجب بغيره ، وإلى محدث مسبوق بالعدم ، فلا يصح له لا اثبات واجب بنفسه ، ولا اثبات ممكن يدل على الواجب بنفسه »(١)

ج- ومن مآخذ الشهرستاني على ابن سينا إطلاقه لفظة واجب الوجود على كل من الواجب والممكن ، وقوله في النجاة : «. . . . ثم إن الواجب الوجود قد يكون واجباً بذاته ، وقد لا يكون بذاته » (٢)

يقول الشهرستاني : هذا قول بعموم وجوب الوجود للقسمين ومعناه أن ابن سينا جعل « لواجب الوجود قسماً وهو الممكن بذاته ، ويلزم على ذلك أن يكون شاملاً للقسمين شمولاً بالقسمة (أو بالسوية) من حيث الوجودية ، فيصلح أن يكون جنساً ، أو لازماً في حكم الجنس.

ونخص أحد القسمين بمعنى يصلح أن يكون فصلاً أو في حكم الفصل، فيتركب ذات واجب الوجود من جنس وفصل ، أو ما في حكمها من اللوازم وذلك ينافي الوحدة ، ينافي الاستغناء المطلق (٣).

---

(١) ابن تيمية : دره تعارض العقل والنقل حـ٣ ص ٣٣٨ .

(٢) النجاة : ص ٣٦٦ .

(٣) الشهرستاني : السابق ص ٤٤ .

وبؤرة النقد تنحصر في أن لفظة واجب الوجود تطلق على كل من الواجب والممكن ، وإذا كانت تطلق على كل منهما فإنه يلزم عند إرادتها للبارى أن يذكر معهما ما يميزه عن غيره فيقال مثلا : واجب الوجود لذاته ، وذلك نظير القسم الثانى وهو واجب الوجود بغيره، وإذا لزم أن يذكر مع قولنا واجب الوجود لفظة تميزها عن غيرها كانت تلك اللفظة فصلا مميزاً أو بمثابة الفصل، فيلزم تبعاً لذلك التركيب، والتركيب ينافي الوحدة المطلقه التى يجب أن يكون عليها البارى.

ولكن يبدو أن تناقض ابن سينا ، تناقض لفظى لا معنوى ، فالوحدة محققة من جهة وإن أصابها التناقض من جهة اللفظ [١] ولهذا اعتبر ابن رشد عبارة ابن سينا المؤدية إلى التناقض اللفظى ركيكة ورديئة .

د-وجاء دور ابن رشد فلقد اعترض على تقسيم ابن سينا الوجود إلى واجب وممكن ، واعتبر أنه "أول من استنبط عبارة : ممكن الوجود من ذاته واجب بغيره. أما هو فقد ميز بين إمكانين : الممكن الحقيقى، والممكن الذهنى .

يقول ابن رشد : « وأما الممكن الذى قسم إليه ابن سينا الموجود ، فليس معنى خارج النفس بالفعل ، وهو عبارة رديه كما قلنا ، وذلك أن الموجود الذى له علة فى وجوده، ليس له مفهوم من ذاته إلا العدم ، أعنى أن كل ما هو موجود من غيره فليس له من ذاته إلا العدم ، إلا أن تكون طبيعته طبيعة الممكن الحقيقى ، ولذلك كانت قسمة الموجود إلى واجب الوجود وممكن الوجود قسمة غير معروفة ، إذا لم يرد بالممكن الحقيقى .» [٢]

أما عن قول ابن سينا: « الواجب الوجود من غيره هو ممكن الوجود من ذاته، والممكن يحتاج إلى واجب »فيرى ابن رشد ، أنها زيادة من عنده وإضافة إلى ما ذهب إليه القدماء - أرسطو - لذلك فهى عنده فضل وخطأ ، « لأن الواجب كيفما فرض ليس فيه إمكان أصلاً ، ولا يوجد شىء ، ولا طبيعة واحدة ويقال فى تلك الطبيعة إنها ممكنة من جهة واجبة من جهة ، لأنه قد بين القوم - أى أرسطو ومنه تبعه - أن الواجب ليس فيه إمكان أصلاً لأن الممكن نقيض الواجب » [٣].

---

(١) الشهرستانى : السابق . تعليق للدكتورة سهير مختار ص ٤٠

(٢) ابن رشد : تهافت التهافت ص ١٢٢ تحقيق د . محمد العريبى دار الفكر اللبنانى ١٩٩٣ .

(٣) ابن رشد : السابق ص ٢٢٣ ، ٢٢٤ .

معلوم أن الممكن الذى يمكن وجوده وعدمه لا يكون محدثاً ، كائناً بعد أن لم يكن . ونقد ابن رشد جاء فى موضعه تماماً ، إذ كيف يعقل : أن الممكن بنفسه، وله ذات يجرى عليها الوجود والعدم ، ومع ذلك قد تكون قديمة أزلية واجبة بغيرها . ولاشك أن هذا تناقض ، حتى عند ابن سينا نفسه . فقد صرح فى غير موضع من « الشفاء » أن الممكن الذى يقبل الوجود والعدم ، لا يكون إلا حادثاً، مسبوقاً بالعدم .

ثم يتساءل ابن رشد : « هل تفضى الطريقة التى سلكها ابن سينا فى واجب الوجود وممكن الوجود إلى نفى مركب قديم ؟

ويجيب بأنها لا « تفضى إلى ذلك لأنه إذا فرضنا أن الممكن ينتهى إلى علة ضرورية ، والضرورية لا تخلو :

إما أن يكون لها علة .

أو لا علة لها .

وإنه إن كانت لها علة فإنها تنتهى إلى ضرورى لا علة له فاعلة ، لا إلى موجود ليس له علة أصلاً .

لأنه يمكن أن يكون علة صورية ، أو مادية . إلا أن يوضح أن كل ماله مادة وصورة ، وبالجملة كل مركب فواجب أن يكون له فاعل خارج ، وهذا يحتاج إلى بيان . ولم يتضمنه القول المسلوك فى بيانه واجب الوجود مع ماذكرنا فيه من الاختلال »[1].

هذه بعض المآخذ على نظرية الواجب والممكن والتى تبناها ابن سينا ومن سار على طريقته فى إثبات الواجب بذاته ، والتى أطال فيها ، مع أن إثبات الموجود الواجب ، الخالق ، وإثبات الممكن المحدث المخلوق ، هو من الأمور البينة .

أما إثبات الموجود المحدث ، فيما نشاهده من كون بعض الموجودات يوجد بعد عدمه ، ويعدم بعد وجوده فمعلوم أن المحدثات لابد لها من محدث لا يكون محدثاً ، وكل محدث ممكن ، والممكنات لابد لها من واجب .

والموجود : إما أن يكون محدثاً وإما أن يكون قديماً ، والمحدث لابد له من قديم ، فلزم وجود القديم على التقديرين .

(١) ابن رشد : السابق ص ١٨١ .

وكذلك الموجود : إما أن يكون مخلوقاً ، أو لا يكون . ومعروف بداهة أن المخلوق لابد له من خالق . فيلزم ثبوت الموجود غير المخلوق على التقديرين .

ومعلوم أن كل موجود سوى الواجب ، يمكن وجوده وعدمه ، وكل ما كان كذلك فإنه لا يكون إلا موجوداً بعد عدمه .

* * *

ثالثاً :



- الأسس الفلسفية لنفي الصفات عند ابن سينا
- الصفات عين الذات
- أبرز الأدلة على كون الصفات عين الذات
- بساطة واجب الوجود
- نقد وتقييم

***

تمهيد

أثبت ابن سينا وجود واجب الوجود بالبرهان العقلي ، غير أنه احتج على مغايرته للموجودات بطريقة مبنية على نفي الصفات .

والسؤال الآن : ما هي الصفات التي اضفاها ابن سينا على واجب الوجود ؟ وكيف يتسنى له أن يضفي ثم ينفي ؟

قبل أن نتناول تفصيل الإجابة على هذه التساؤلات ، يحسن بنا أن نشير أولاً إلى اختلاف الفرق في مسألة صفات الباري جل وعلا .

ذهب المشبهة والمجسمة إلى تشبيه صفات الباري بصفات المخلوقين [١]. وذهبت المعتزلة إلى نفي الصفات مخافة مشابهة الخالق بالمخلوق . يقول الشهرستاني : « الذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد : القول بأن الله تعالى قديم والقدم أخص وصف لذاته ، وأنهم نفوا الصفات القديمة أصلاً . فقالوا : هو عالم بذاتة ، قادر بذاته ، حي بذاته ، لا بعلم وقدرة وحياة هي صفات قديمة ، ومعان قائمة به ، لو شاركته الصفات القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية » [٢] . أي أن المعتزلة اعتقدوا أن اثبات صفات قديمة لله تعالى، يعني تعدد القدماء.

أما المثبتة فيقوم مذهبهم على :

١- وصف الله تعالى بما وصف به نفسه ، لأنه لا يصف الله أعلم بالله من الله « أأنتم أعلم أم الله » [٣] ، وبما وصفه به الرسول صلى الله عليه وسلم ، فهو الأعلم بالله بعد الله « وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى »[٤].

٢- تنزيه الله تعالى عن أن يشبه شيء من صفاته شيئا من صفات المخلوقين، مصداقاً لقوله تعالى: « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » [٥] وقوله تعالى:

---

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٢١٤ دار الآفاق بيروت ١٩٧٧ م .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل جـ١ ص ٥١ وأيضا : منهج ابن القيم في أصول الدين للمؤلف ص ٣٤-٦٤ .

(٣) البقرة : ١٣٩ . (٤) النجم : ٣ . (٥) الشورى : ١١ .

«ولم يكن له كفوا أحد» [١] .

٣- أن كل اسم من أسماء الله يدل على معنى لم يدل عليه الاسم الآخر ، فلو لم تكن أسماؤه مشتملة على معان وصفات لم يسغ أن يخبر عنه بأفعالها ، فلا يقال يسمع ويرى ويعلم ويقدر ويدبر ، فإن ثبوت أحكام الصفات فرع من ثبوتها ، فإذا انتفى أصل الصفة استحال ثبوت حكمها . وأيضا لو لم تكن أسماؤه ذوات معان وأوصاف لكانت جامدة كالأعلام المحضة ، والتي لم توضع لمسماها باعتبار معنى قام به فكانت كلها سواء ، ولم يكن فرق بين مدلولاتها ، وهذه مكابرة صريحة ، فإن من جعل اسم القدير هو معنى اسم المعطى ، هو معنى المانع ، فقد كابر العقل واللغة والفطرة [٢] . فكل ما في هذه الأسماء من النفع والإحسان دال على رحمته وما فيها من البطش والانتقام دال على غضبه، وما فيها منه الإكرام والتقريب والعناية دال على محبته .

فتجريد الذات عن الصفات الذى وقع فيه الجهمية والفلاسفة ، هو تجريد ذهني محض لاحقيقة له

الأسس الفلسفية لنفي الصفات عند ابن سينا .

بنى ابن سينا نفيه للصفات على قواعد لا تكاد تخرج عما سبقه إليه أرسطو والفارابى ، فالفارابى مثلاً يقول في « فصوص الحكم» . « واجب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول ، فلو كان له فصل لكان الفصل مقوّماً له ، وكان داخلاً في ماهيته ، وهو محال

« وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد ، وإلا كان معلولاً له » .

«وجوب الوجود لا ينقسم بأجزاء القوام، مقدارياً كان أو معنوياً ، وإلا لكان كل جزء من أجزائه إما واجب الوجود ، فيتكثر واجب الوجود ، وإما غير واجب الوجود فهذا أقدم بالذات من الجملة ، فستكون أبعد من الجزء في الوجود.

---

(١) الإخلاص ٤ .

(٢) ابن القيم . مدارج السالكين جـ١ ص ٢٤ دار الكتاب العربي بيروت ١٣٩٢ هـ وأيضا : الشهرستاني : نهاية الإقدام ص ٢ ، والغزالي الاقتصاد في الاعتقاد ص ٥٤ .

« واجب الوجود بذاته لاجنس له ، ولا فصل له ولا نوع ولا ند له ، واجب الوجود لا مقوم له ، ولا موضوع له ولاعوارض له ، ولا لبس له. »(١)

وابن سينا على نفس المنوال ينسج ، فـالأول لا جنس له ، ولا فصل له ولا حد له ولايشار إليه إلا بصريح العرفان العقلى .

ونلتقى بأول قـاعدة يضعها كـأساس لنفى الصفات فيرى أنه لو التأم واجب الوجود من شيـئين أو أشياءَ تجتمع لوجب بها ، ولكان الواحـد منها قبل واجب الوجود مقوِّماً له ، فواجب الوجود لا ينقسم فى المعنى ولا فى الكم » (٢).

ومغزى تلك القاعدة الفلسفية أن أقسام الشيء سابقة عليه ومقومة له ، وأن وجود الشيء المنقسم عبارة عـن مجمـوع الأجزاء فتكون الأجـزاء مقدمـة عليه ومقومة لنفس وجوده .

ثم ينتقل إلى القـاعدة الثانية ، فيقول إنه « لو حل فى ذاته صـفات لكانت تلك الصفـات ، إما واجبـة لذاتها فيـكون واجب الوجود أكثـر من واحد ، أو ممكنة لذاتها فتكون واجبة به فـتكون ذاته فاعلة لها ، وقابلة لها ، وذلك ممتنع ، لأن الفرد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً . »(٣)

وأما القاعدة الثالثة فيرى ابن سينا أن زيادة الصفات يوجب الكثرة ويؤدى إلى التركيب فى الذات .

ولقد نفى ابن سينا وغيـره من الفلاسفة كل وجه من وجوه التركـيب الخمسة وهى :

الأول: قبول الانقسـام فعلاً ووهماً ، خلافاً للأجســام ؛ فإن كل جسم منها ليس واحداً مطلقاً ، بل هو واحد من جهـة الاتصال ، أى اتصال أجزائه القابلة للزوال ، وبالتالى فهو وجود كمى منقسم فعلاً باعتـبار كميته ، وماجاز انقسـامه فعلاً جاز انقسـامه وهماً ، والبارى منزه عن كل من الانقسـامين .

---

(١) الفارابى : فصوص الحكم ص ١٣٢ (ضمن مجموعة رسائل الفارابى) ط الخانجى ١٩٠٧ م، د . محمد السيد الجليند : الإمـام ابن تيمية وقضـية التأويل ص ١٠٦ عكاظ للنشر ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .

(٢) ابن سـينا : الإشارات ص ٣ - ٥٣ دار المعارف ١٩٦٨ تحـقيق د . سليـمان دنيا . والنجاة ص ٣٧٤ السعادة بمصر ١٣٣١ هـ .

(٣) الرازى : لباب الإشارات ص ١٤٧ .

الثاني : وكما نفى قبول الذات للانقسام الفعلى كما فى الاجسام ، فقد نفى الانقســام العقلى ، مثل أن ينقسم الشيء فى العقل إلى معنيين مختلفين، لا بطريقة الكمية، كانقسام الجسم إلى الهيولى والصورة ، فإن كل واحد من الهيولى والصورة إن كان لا يتصور أن يقوم بنفسه دون الآخر ، فهما شيئان مختلفان بالحد والحقيقة يحصل من مجموعهما شيء واحد هو الجسم ، وهذا أيضا منفى عن الله سبحانه وتعالى ، فلا يجوز أن يكون البارى صورة فى جسم، ولا هيولى لجسم ، ولا مجموعهما . أما منع مجموعهما فلعلتين :

إحداهما : أنه يمتنع أن يكون صورة وهيولى لجسم ، لأنه ينقسم عند التجزئة فعلاً أو وهما كما ذكرت وهو يستحيل على البارى .

وثانيتهما : أنه كذلك يمتنع أن ينقسم بالمعنى والتعقل إلى صورة وهيولى لعلة الاحتياج فيهما . فإذا تصورنا عقلاً صورة لزم احتياجها إلى مادة ، والمادة منقسمة ، وكذلك إذا تصورنا مادة لزم تعقل الصورة لها ، فكل من الصورة والمادة متلازمان ، وتصور الاحتياج ولزوم أحدهما للآخر نوع من التركيب ، فضلاً عن وجود الاحتياج، والبارى مستغن من كل وجه فلا يجوز أن يرتبط وجوده بشيء سواه .

الثالث : وانتقل ابن سينا من نفى التركيب المؤدى إلى الانقسام فعلاً أو وهما أو عقلاً إلى نفى كثرة الصفات الزائدة على ذاته - فيما يرى هو - لأن هذه الصفات إن كانت واجبة الوجود ، كان وجوب الوجود مشتركاً بين الذات وبين هذه الصفات، ولزمت كثرة فى واجب الوجود وانتفت الوحدة فى رأى ابن سينا.

والمعنى - فى رأى ابن سينا - أنه ينتفى التركيب فى الذات فعلاً أو عقلاً كما ينتفى التركيب فى الصفات ، حذراً من اشتراك الصفات مع الذات فى واجبية الوجود .

الرابع : وكذلك نفى التركيب فى التعريفات أو التركيب الحملى ، مثل قولنا فى الوضع والحمل : اللون أسود ، فإن اللون شيء والسواد شيء ، واللون جنس والسواد فصل ، مثل قولنا : الإنسان حيوان ناطق ، وكل تعريف من هذا القبيل مركب من الجنس والفصل ، وهو نوع من الكثرة ، وهذا أيضا منفى عن المبدأ الأول .

الخامس : وأيضا تنتفي الكثرة من جهة تقدير ماهية ، وتقدير وجود لتلك الماهية ، فإن للإنسان ماهية قبل الوجود والوجود يرد عليها ويضاف إليها ، وكذلك المثلث مثلاً ، له ماهية ، هو أنه شكل تحيط به ثلاثة أضلاع ، وليس وجود جزء من ذات هذه الماهية ، مقوماً لها ، ولذلك يجوز أن يدرك العقل ماهية الإنسان وماهية المثلث وليس يدرى أن لهما وجوداً فى الأعيان أم لا ، ولو كان الوجود مقوماً لماهيته لما تُصوِّر ثبوت ماهيته فى العقل قبل وجوده . فالوجود مضاف إلى الماهية سواء كان لازماً بحيث لا تكون تلك الماهية إلا موجودة كالسماء ، أو عارضاً بعد مالم تكن كماهية الإنسان فى زيد وعمرو ، وماهية الأعراض والصور الحادثة . فهذه الكثرة أيضا يجب أن تنفى عن الأول ، فيقال : ليست له ماهية ، والوجود مضاف إليها ، بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره ، فالوجود الواجب ماهية ، وحقيقة كلية ، وطبيعة حقيقية . . . إذ لو ثبت له ماهية ، لكان الوجود الواجب لازماً لتلك الماهية ، غير مقوم لها واللازم تابع ومعلول ، فيكون الوجود الواجب معلولاً وهو مناقض لكونه واجبا[1] .

الصفات عين الذات :

وإذا ثبت أن واجب الوجود ليس فى ذاته كثرة بوجه من الوجوه ، ولابد من وصفه بأوصاف ، ولابد أيضا من إثبات الأوصاف على وجه لا يؤدى إلى الكثرة، فصفات : العلم والإرادة والقدرة والحياة ترجع إلى ذات واحدة ، فهى ليست زائدة على الذات ، لأنه لا يجوز إثبات صفة زائدة على ذات الواجب ، كما يجوز فى حق البشر « فلا تكون الإرادة إلا عين القدرة ، ولا القدرة إلا عين العلم ، ولا العلم إلا عين الذات ، فالكل إذن يرجع إلى عين الذات »[2] فليس الواجب ذاتا لها علم وإرادة وقدرة وحياة قائمة بها .

ويعقد ابن سينا فى « النجاة » فصلاً تحت عنوان « فصل فى تحقيق وحدانية الأول، وأن علمه لا يخالف قدرته وإرادته وحياته فى المفهوم بل ذلك كله واحد، ولا تتجزأ لإحدى هذه الصفات ذات الواحد الحق »[3] .

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ١٠٥ ، ١٠٦ . وابن سينا : النجاة ص ٣٧١ ، ٤١١ . ومقاصد الفلاسفة ص ٥٩ ط صبيح .

(٢) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ١٠٨

(٣) ابن سينا : النجاة ص ٤٠٨ ، ٤٠٩

ويتطرق ابن سينا فى عدة مواضع من «النجاة» لشرح هذا المفهوم ، والاعتداد بالصفات على أنها أمور اعتبارية ، فالواحد بعينه اذا اعتبر من جهة ما يصدر عنه سمى قادراً وفاعلاً ، وإذا اعتبر من جهة ترجيح أحد الفعلين المتقابلين سمى مريدا ، وإذا اعتبر من جهة إدراكه معلوماً سمى عالماً ، وإذا اعتبر العلم من حيث هو إدراك وسبب للحركة سمى حياة إذ كان الحى هو المدرك المتحرك من ذاته .

يقول ابن سينا : « فمعنى الحياة واحد منه ، هو إدراك وسبيل إلى الإيجاد ، فالحياة منه ليست مما يفتقر إلى قوتين مختلفتين حتى تتم بقوتين ، فلا الحياة منه غير العلم .. »[1] .

كل ذلك له بذاته ، وذلك بخلاف حياتنا ، التى لا تكمل إلا بإدراك وتحريك ، وهذان يفتقران إلى قوتين هما : العقل والحياة .

أما واجب الوجود فليس هناك كثرة ولا تعدد ، فالصفة والموصوف شىء واحد . فالصفة الأولى له ، أنه « إنّ [2] وموجود ، ثم الصفات يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع إضافة ، وبعضها هذا الوجود مع السلب ، وليس ولا واحد منها موجباً فى ذاته كثرة البتة ولا مغايرة» [3] .

فواجب الوجود ليست إرادته مغايرة لذاته ، ولا ذاته مغايرة لعلمه، « فالعلم الذى له هو بعينه الارادة التى له ، وكذلك القدرة التى له هى كون ذاته عاقلة للكل ، عقلاً هو مبدأ الكل ، لا مأخوذاً عن الكل ، ومبدأ بذاته ، لا متوقفًا على وجود شىء » [4].

يريد ابن سينا بتقريراته تلك تمييز واجب الوجود من سائر الموجودات وليس أدل على ذلك إلا الصفات السلبية ، التى تقول ما ليس هو ، فإذا قيل : « فى الأول:

---

(١) ابن سينا : السابق ص ٤٠٩ .

(٢) « إنّه لم اجد لها معنى اصطلاحياً يصلح كصفة للبارى غير أنى وجدت « أنة» ومعناها : الخليق بالابداع والجدير بالانشاء . وهى الأقرب هنا - (انظر : لسان العرب جـ ١٣ مادة أنه ص ٢٨ دار صادر بيروت)

(٣) النجاة ص ٤١٠ .

(٤) السابق ص ٤٠٩ .

١ -إنه جوهر : لم يعن ذلك إلا هذا الوجود وأنه مسلوب عن الكون في الموضوع .

٢- إنه واحد : لم يعن به إلا الوجود نفسه مسلوباً عنه القسمة بالكم أو القول . أو مسلوباً عنه الشريك . . .فلا ند له ولا مثل ، ولا ضد ، لأن الاضداد متفاسدة ومتشاركة في الموضوع ، وواجب الوجود بريء من المادة .

٣- إنه عقل وعاقل ومعقول : [1] لم يعن بالحقيقة إلا أن هذا الوجود مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها .

٤- إنه قادر : لم يعن به إلا أنه واجب الوجود مضافاً إلى أنه وجود غيره إنما يصح عنه .

٥- إنه حي : لم يعن إلا هذا الوجود العقلي مع الإضافة إلى الكل المعقولة . . . إذ الحي هو الدراك الفعال .

٦-إنه مريد : لم يعن إلا كون واجب الوجود مع عقليته ومع سلب المادة عنه مبدأ لنظام الخير كله .

٧- إنه جواد : هو جواد من حيث هذه الإضافة ومع زيادة سلب آخر ، وهو أنه لا ينحو غرضاً لذاته [2].

يقول ابن سينا في « الإشارات» : « أتعرف ما الجود ؟ الجود المطلق إفادة ما ينبغي لا لغرض . . . فمن جاد ليشرف أو ليحمق ، أو ليحسن به ما يفعل ، فهو مستعيض غير جواد ، فالجواد الحق هو الذي تفيض منه الفوائد لا لشوق منه ، وطلب قصدي لشيء يعود إليه » [3].

٨- إنه خير محض : لم يعن إلا كون هذا الوجود مبرأ عن مخالطة ما بالقوة والنقص ، وهذا سلب ، أو كونه مبدأ لكل كمال ونظام ، وهذا إضافة » [4] وبتعبير أفلوطيني يقول ابن سينا : « كل واجب الوجود بذاته فإنه خير محض ،

---

(١) سنتناول هذه الصفة بالتفصيل لاتصالها بعلم الواجب .

(٢) النجاة ص ٤١٠ - ٤١١

(٣) الإشارات ق ٣ النمط ٦ ص ١٥٢ ، ١٥٣ . وأيضا : لباب الإشارات للرازي ص ١٦٠ .

(٤) النجاة ص٤١١

وكمال محض ، والخير بالجملة ، هو ما يتشوقه كل شيء ، ويتم به وجوده ، فالوجود خيرية ، وكمال الوجود خيرية الوجود »[1].

الخير هنا بالمعنى الميتافيزيقي لا بالمعنى الأخلاقي ، وذلك لأن الواجب بذاته تتحقق فيه الصفات الوجودية ولا تتحقق فيه الصفات العدمية ، لأنها شر ، وواجب الوجود من هذه الناحية إيجاب محض.

وإذا كان واجب الوجود ، خيراً محضاً ، ويفيض الخير لذاته لا لأن العالم يريد ذلك ، نقول : إذا كان الأمر كذلك ، فما تفسير ابن سينا لوجود الشر في العالم ؟ كيف يوجد ؟ أو عن من يفيض هذا الشر ؟ سنرجئ الإجابة على هذه التساؤلات إلى حين تناولنا موضوع عناية الواجب أو عناية الله تعالى .

* * *

أبرز الأدلة على كون الصفات عين الذات :

بنى ابن سينا موقفه من عينية الصفات للذات على حجج ، منها قوله :

١ - أن كل واحد من الصفة والموصوف ، إذا لم يكن هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، فإما أنه :

- يستغنى كل واحد عن الآخر في وجوده ، أو :
- يفتقر كل واحد إلى الآخر ، أو :
- يستغنى واحد عن الآخر : أو :
- يستغنى واحد عن الآخر ، ويحتاج الآخر .

فإن فرض أن كل واحد مستغنٍ ، فهما واجبا الوجود وهذا هو التثنية المطلقة وهو محال .

وإن فرض احتياج كل واحد منهما إلى الآخر ، فلا يكون واحد منهما واجب الوجود ، إذ معنى واجب الوجود ما قوامه بذاته ، وهو مستغن من كل وجه عن غيره ، فما احتاج إلى غيره فذلك الغير علته إذ لو رفع ذلك الغير لامتنع وجوده ، فلا يكون وجوده من ذاته ، بل من غيره .

وإن ثبت احتياج أحدهما إلى الآخر ، فالذي يحتاج معلول ، والواجب

---

(١) النجاة ص ٣٧٣ .

الوجود هو الآخر ، ومهما كان معلولاً افتقر إلى سبب ، فيؤدى إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب.

٢- قوله : إن العلم والقدرة فينا ليسا داخلين في ماهية ذاتنا ، بل هما عارضان ، وإذا ثبتت هذه الصفات للأول ، لم تكن أيضا داخلة فى ماهية ذاته، بل كانت عارضة بالإضافة إليه ،وإن كانت دائماً له ، ورب عارض لا يفارق ، أو يكون لازماً للماهية ، ولا يصير بذلك مقوماً لذاتها ، وإذا كان عارضاً كان تابعاً للذات، وكانت الذات سبباً فيه فكان معلولاً، فكيف يكون واجب الوجود؟[1]

يحاول ابن سينا هنا إثبات أن الصفة هي عين الذات لأنها لو كانت زائدة على الذات ، أي كانت عارضة ، بأن لم يكن متصفاً بها ثم اتصف ، لأدى ذلك إلى الحدوث والتغير في ذات البارى وهما محالان. وهذه مسحة اعتزالية معروفة .

بساطة واجب الوجود :

وإذا كان واجب الوجود واحداً من جميع الوجوه ، فإنه يلزم عن ذلك بساطته .

يقول ابن سينا : « إن واجب الوجود لا يجوز أن يكون لذاته مبادئ تجتمع فيقوم منها واجب الوجود ، لا أجزاء الكمية ، ولا أجزاء الحد والقول ، سواء كانت كالمادة والصورة أو كانت على وجه آخر ، بأن تكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه ، فيدل واحد منها على شيء هو فى الوجود غير الآخر بذاته » [2] فليس هو « بمادة ولا صورة لأن كل واحدة منهما مفتقرة إلى الأخرى ، ولا شيء من واجب الوجود بمفتقر » [3].

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ١١٢ ، ١١٤ .

(٢) النجاة ص ٣٧١ .

(٣) الرازى : لباب الإشارات ص ١٤٥ .

نقد وتقييم :

كما تعرضت براهين ابن سينا لإثبات واجب الوجود للنقد ، فقد تعرض مذهبه في الصفات لذلك فالغزالي يرى أن أدلته على نفى الصفات ليست برهانية صادقة، بل إنها متناقضة ، فما احتج به ابن سينا ألفاظ مجملة مبهمة ، كلفظ «التركيب » فقد جعل إثبات الصفات تركيباً بمعنى أننا متى أثبتنا معنى يزيد على مطلق الوجود كان تركيباً ، وأدخل في مسمى التركيب خمسة أنواع - أشرنا اليها من قبل - وهو ينفيها جميعاً ، ومع هذا فإنه يقول والفلاسفة - في البارى تعالى : « إنه مبدأ ، وأول ، وموجود ، وجوهر ، وواحد ، وقديم ، وباق ، وعالم وعقل وعاقل ومعقول ، وفاعل وخالق ومريد وقادر وحي وعاشق ومعشوق ولذيذ وملتذ ، وجوّاد ، وخير محض. وزعموا أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه . . . ولا شك أن هذا من العجائب» [1] .

مر معنا قول ابن سينا نافياً الصفات : لو كانت الصفات زائدة على الذات لأدى ذلك إلى : أن يستغنى كل واحد عن الآخر ، أو يفتقر كل واحد في وجوده إلى الآخر ، أو أن يستغنى واحد في وجوده ويفتقر الآخر » .

والغزالي يرى أن لا برهان لابن سينا في ابطاله القسم الأول وهو التثنية المطلقة ، فبرهانه يتم بنفي الكثرة ، فكيف تبنى هذه المسألة على تلك ؟ لذلك نجد الغزالي يؤثر القسم الثالث أو الوجه الثالث بالرد .

فلما قال : إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود، قال الغزالي : إن أراد بواجب الوجود أنه ليس له علة فاعلة فلم قلتم ذلك ؟ ولِمَ استحال أن يقال: كما أن ذات واجب الوجود قديم ولا فاعل له ، فكذلك صفته قديمة معه ولا فاعل لها ؟

وإن أردتم بواجب الوجود أن لا تكون له علة قابلية ، فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ، ولكنه مع هذا قديم لا فاعل له . فما المحيل لذلك؟

فإن قيل : واجب الوجود المطلق هو الذى ليست له علة فاعلية ولا قابلية ، فإذا سلم أن له علة قابلية فقد سلم كونه معلولاً .

---

(١) الغزالي : السابق ص ١٠٦ .

قال الغزالى : تسمية الذات القابلة ، علة قابلية ، من اصطلاحكم ، وإنما دل على إثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ، ولم يدل إلا على هذا القدر ، وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قديمة ، لا فاعل لها ، كما أنه لا فاعل لذاته ، ولكنها تكون متقررة فى ذاته ، فليطرح لفظ واجب الوجود فإنه يمكن اللبس فيه ، فإن البرهان لم يدل إلا على قطع التسلسل ، ولم يدل على غيره البتة .

فإن قيل : كما يجب قطع التسلسل فى العلة الفاعلية يجب قطعه فى القابلية، اذ لو افتقر كل موجود إلى محل يقوم به ، وافتقر المحل أيضا إلى محل لزم التسلسل ، كما لو افتقر كل موجود إلى علة ، وافتقرت العلة إلى علة .

قال الغزالى : صدقتم ، فلا جرم قطعنا هذا التسلسل أيضا . وقلنا : إن الصفة فى ذاته ، وليس ذاته قائمة بغيره ، كما أن علمنا فى ذاتنا ، وذاتنا محل له وليس ذاتنا فى محل . فالصفة انقطع تسلسل علتها الفاعلية مع الذات ، إذ لا فاعل لها كما لا فاعل للذات ، بل لم تزل الذات بهذه الصفة ، موجودة بلا علة لها ولا لصفتها . . . وكما اتسع العقل لقبول موجود قديم لا علة لوجوده اتسع لقبول قديم موصوف لا علة لوجوده فى ذاته وفى صفاته جميعاً [1] .

أما ابن رشد فإنه يوافق الغزالى فى نقده هذا الأخير ، حيث أخذ فى شرحه ثم عقب عليه برأيه قائلاً :

« يريد - أى الغزالى - أنه اذا وضع لهم هذا القسم من الأقسام التى استعملوا فى إبطال الكثرة، آل الأمر معهم إلى أن يثبتوا أن واجب الوجود ليس يمكن ان يكون مركباً من صفة وموصوف . ولا أن تكون ذاته ذات صفات الكثرة، وهذا شيء ليس يقدرون عليه بحسب أصولهم .

ثم يعقب ابن رشد بقوله : « هذا كله معاندة لمن سلك فى نفى الصفات طريقة ابن سينا فى إثبات واجب الوجود بذاته . . . وذلك أنهم يفهمون فى الممكن الوجود الوجود الحقيقى ، ويرون أن كل مادون المبدأ الأول هو بهذه الصفة ، وخصومهم -أى خصوم الفلاسفة والمعتزلة- من الأشعرية يسلمون هذا ويرون أيضا أن كل ممكن فله فاعل ، وأن التسلسل ينقطع بالفضاء إلى ما ليس

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ١١٢ - ١١٣ .

ممكناً في نفسه ، وخصومهم يسلمون لهم ذلك ، فإذا سلم لهم هذه ، ظن بها أنه يلزم عنها أن يكون الأول الذى انقطع عنده الامكان ليس ممكنا ، فوجب أن يكون بسيطاً غير مركب . لكن للأشعرية أن تقول : إن الذى ينتفى عنه الإمكان الحقيقى ليس يلزم أن يكون بسيطا ، وإنما يلزم أن يكون قديماً فقط ، لاعلة فاعلية له . فلذلك ليس عند هؤلاء أى الفلاسفة - برهان على أن الأول بسيط من طريقة واجب الوجود » [١].

ويرى ابن رشد أن ابن سينا - والفلاسفة - وضع نفسه فى موقف صعب وعسير بقوله : إن الصفات المختلفة ترجع إلى ذات واحدة ، حتى يكون مفهوم العلم مثلاً والارادة والقدرة مفهوماً واحداً ، وأنها ذات واحدة ، وأن يكون أيضا العلم والعالم ، والقدرة والقادر ، والإرادة والمريد معنى واحداً [٢].

وبالجملة يرى ابن رشد أن البحث فى الصفات الالهيسة ليس مما نبه إليه الشرع، بل هو من البدع التى حدثت بعد زمن النبوة « والذى ينبغى أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما يصرح به الشرع فقط ، وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل » [٣].

وفى رده على ابن سينا يبين ابن تيمية أولاً معانى المركب . فيقول : يراد «بالمركب ما ركبه غيره ، وما كان متفرقاً فاجتمع ، وما يقبل التفريق . والله سبحانه منزه عن هذا بالاتفاق . وأما الذات الموصوفة بصفات لازمة لها ، فإذا سمّى المسمّى هذا تركيباً ، كان هذا اصطلاحاً له ليس هو المفهوم من لفظ المركب .

فضلاً عن أن البحث اذا كان فى المعانى العقلية لم يلتفت فيه إلى اللفظ. كما أن ابن سينا لو سمّى هذا تركيباً فليس لديه دليل على نفيه [٤] .

* * *

(١) ابن رشد : تهافت التهافت ص ١٨٤ - ١٨٥ .

(٢) ابن رشد : السابق ص ١٨٠ .

(٣) ابن رشد : الكشف عن مناهج الادلة ص ١٦٥ تحقيق د . محمود قاسم ١٩٦٤ م ط ٢ .

(٤) ابن تيمية : منهاج السنة النبوية جـ ٢ ص ١٦٤ .

رابعاً :

علم واجب الوجود

تمهيد :

- علمه بذاته وأنه علة لغيره
- علمه بأوائل الموجودات
- علمه بالكليات
- علمه بالجزئيات
- العناية الإلهية
- مشكلة الشر
- تعقيب ونقد

***

تمهيد

تناولنا - فيما مر - صفات واجب الوجود ، ورأينا ابن سينا لا يفرق بين الذات والصفات خشية وقوع التعدد والتكثر في ذات الواجب . ونخص بالحديث هنا صفة العلم لأنها من أهم الصفات بعد صفة الوجود ، ولأنها تكشف عن صلة الله بالعالم .

من الفلاسفة من ذهب إلى أن واجب الوجود ليس عقلاً ، وإنما هو فوق العقل ، وهذا قول أفلاطون وأفلوطين [١] ، ومنهم من ذهب إلى أنه لا يعلم شيئا كأرسطو الذي يقول : « معقوله ذاته لا شيء آخر ، فإنه فعل محض ، لا يتأثر عن غيره ، فإذا عقل غيره ، فقد عقل أقل من ذاته ، وانحطت قيمة فعله، فالعاقل فيه والمعقول والعقل واحد » [٢] .

ومنهم من حصر العلم الإلهي في الكليات ، وينفي علمه بالجزئيات لأنها متغيرة فيلزم من علمه بها التغير في ذاته لأنهم رأوا التغير في المعلوم يترتب عليه تغير في العالِم، فماذا عن رأى ابن سينا في تلك المسألة ؟

التصور السينوي لصفة العلم :

أعجب ابن سينا بالرأى الأخير فأخذ به بعد أن عدل في صياغته ، وفصل القول فيه تفصيلاً متسلسلاً ، فبدأ من علمه تعالى بذاته ، ثم علمه بالكليات ، ثم العلم بالأنواع، ثم حاول تفسير العلم بالجزئيات باندراجها في كلياتها وأنواعها. وها هي نظراته حسب الترتيب المسوق :

علمه بذاته وأنه علة لغيره :

إنه يتجه إلى أن واجب الوجود يعقل ذاته ، لأنه عقل بصفته المجردة . ولما كانت ذاته علة لما سواه ، فإنه يعقلها من هذه الجهة . ويعقله لذاته من حيث إنها مبدأ الوجود يكون عاقلاً لهذا الوجود لأن العلم بالعلة يقتضى العلم بالمعلول

---

(١) د . جلال شرف : الله والعالم . . ص ٣٤١ .

(٢) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٩ ص ١٠٧٤ ، يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٨١ .

وماهيته ، وهو بذلك عقل وعاقل ومعقول .

يقول ابن سينا ما نصه : « واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق وتعقل ، وما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ، وتعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها فى سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً .»[1]

علمه بأوائل الموجودات :

وكذلك فواجب الوجود يعقل أوائل الموجودات ، وما يتولد عنها ، أى فى سلسلة الموجودات الصادرة أو الفائضة عنه ، فعلمه بأوائل الموجودات – كالعقول المفارقة والأفلاك السماوية – إنما هو علم بأشخاصها وأفرادها لا بأنواعها لأنها لا تندرج فى أنواع [2] .

علمه بالكليات :

ولكى ينفى التغير عن الذات الإلهية ذهب إلى أن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات لأن الأخيرة متغيرة وحادثة فى الزمان ، أما الكليات فثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان .

مر بنا قول أرسطو إن الواجب لا يعقل إلا ذاته وإنه إذا عقل غيره فقد عقل ما هو دونه وانحطت قيمة فعله. وواضح أن كلام ابن سينا شبيه به ، غير أنه أراد التوفيق بين نزعته الفلسفية والدين ، لما رأى فى النزعة الفلسفية من مصادمة لما أثبته القرآن الكريم من أن الله تعالى أحاط بكل شيء علماً .سارع ابن سينا إلى القول : « واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلى ، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصى ﴿ **فلا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض** ﴾ [3] » [4].

ولكن هل هذا الاستدراك من ابن سينا يجعلنا نفهم أنه يقول بعلم الله تعالى بالجزئيات كعلمه بالكليات ؟ يبدو أن هذا الفهم صعب إن لم يكن مستحيلاً .

---

(١) ابن سينا : الإشارات ص٦٩٠ ، النجاة ص ٤٠٤ . د . جلال شرف السابق ص ٤٤٢ .

(٢) د . أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام ص ٤٦٣ .

(٣) سبأ : من الآية ٣ .

(٤) النجاه ص ٤٠٤ .

علمه بالجزئيات :

عاد ابن سينا ليؤكد على أن علم واجب الوجود بالمتغيرات إنما يكون على نحو كلي ، أي من حيث هي أمور كلية ، لها صفات ، فمثلاً لا يدرك واجب الوجود هذا الكسوف المعين ، أو ذاك ، بل يدرك فكرة الكسوف ذاتها إدراكا أولياً لأن إدراكه للأشياء من ذاته في ذاته ، فليس معلولاً لأشياء معينة وعلمه للكسوف كجنس ثابت ، أما علمه لأفراد الكسوف زمانياً ، أي في الماضي والمستقبل ، فإن ذلك يعرض ذاته للتغير [1] .

يقول ابن سينا : « وبوجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة » وبمعنى آخر « لا يجوز أن يكون تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة ، وتارة يعقل منها أنها معدومة غير موجودة ، ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة ، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية ، فيكون واجب الوجود متغير الذات » [2]

لذلك لا يعلم الواجب من الموجودات الكائنة الفاسدة التي يتألف منها عالمنا الأرضي إلا أنواعها ، ثم بتوسط تلك الأنواع بأشخاصها .

العناية الإلهية :

مر بنا أنه تعالى - في رأى ابن سينا - يعلم ذاته وأوائل الموجودات ويعلم الكليات . . . ولكنه لا يعلم الجزئيات فهل ليس له عناية بالعالم ، أو ماذا ؟ لقد تعرض ابن سينا لتلك النقطة وحاول تفسيرها ، فقرر أن المقصود بعناية الواجب أنه يعلم ذاته ، أي أنها تدخل ضمن علم الله بما ينبغي أن يكون عليه الكون ونظامه من كمال الصنع والإبداع .

والواجب إذا عقل ذاته يفيض عنه النظام والخير كما يعقله ، وهذا الفيض يعم الموجودات ، وتنال منه على حسب استعدادها ، فكل يقبل منه على قدره ، ومن ثم سرى النظام بينها ، وتتنوع في وجودها طبقاً لدرجة قبولها من النظام الفائض على الكون . . . يقول ابن سينا : العناية « هي كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود من نظام الخير ، وعلة بذاته للخير ، والكمال بحسب الإمكان ، وراضياً به على النحو المذكور ، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان

---

(1) النجاة ص ٤٠٤ - ٤٠٥ .

(2) السابق ص ٤٠٣ .

فيفيض عنه ما يعقله فيضانا على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان »[١] أى إمكان الموجود الكلى والنوعى . . . وإمكان استعداده ، ودرجة قبوله . وعلى ذلك فذات الله يقتضى أن يكون عالماً بأنه هو علة للخير والكمال ، وبعلمه هذا يفيض الخير والكمال من ذاته على الموجودات ، وهو نفس علة الفيض فلا يفيض بعلة . لأن ذاته تقتضى ذلك .

مشكلة الشر :

وإذا كان الله علة الخير والنظام للموجودات ، كما أنه علة الموجودات كذلك، والعلة التى منحت الوجود ، والخير والنظام واجبة الوجود أبداً ، وهى خير دائما ، ويفيض وجودها وخيرها على الموجودات ، فمن أين جاء الشر والفساد للعالم ؟

هنا يجيب ابن سينا ، أن الشر نشأ من علة عارضة هى العلة المادية أو العنصرية الموجودة فقط فى الأشخاص ، ولأنها تنشأ من العلة المادية فهى نسبية حسب تلك المادة التى عليها كل موجود مشخص ، والفساد هو الآخر تابع للمادة شأنه شأن الشر ، وما دام الشر والفساد ناشئين من المادة لا من علة الوجود والخير فإنهما لا ينقصان من كمال الله شيئاً [٢].

يقول ابن سينا : إن الإرادة نفس العلم ، وعلم الأول بكيفية الصواب فى ترتيب الكل ووجوده منبع لفيضان الخير فى الكل . وأما الشر فطارئ فيما دون عقل القمر ، فى المادة العنصرية وفى الأشخاص دون الأنواع ، والله لم يقض به إلا بالعرض ، إذ إنه أراد الخير إرادة أزلية ، ولم يعبأ بما قد تؤدى إليه المادة من شر ، ما دام الخير موجوداً . وعالمنا - إذن - يغلب خيره على شره ، فهو أفضل العوالم الممكنة [٣] وعلى هذا فالممكنات المادية لا تتعرى عن الشر والخلل والفساد ، والشرور نسبية فيها .

---

(١) ابن سينا : النجاة ص ٤٦٦ .

(٢) د . مدكور : فى الفلسفة الإسلامية جـ ٢ ص ٨٢ دار المعارف .

(٣) ابن سينا : النجاة ص ٤٧٣ -٤٧٥ .

تعقيب ونقد :

ليس خافياً تأثر ابن سينا بالمعلم الثانى فهو على خطاه يسير . مع توسعه فيما قال ، وصيغه بصيغة خاصة .

أما قوله: إن الله تعالى عقل ويعقل ذاته وأنه منزه عن معرفة الكون المادى، فهو نفس تعبير أرسطو، ومثال الكسوف الذى ساقه ابن سينا، هو نفسه مثال أرسطو .

ويمكننا القول بأن ابن سينا الذى يرفض قياس التمثيل فى مسائل كثيرة وقع فيه -تأثراً بالأشاعرة - حين نفى علم الله تعالى بالجزئيات ، مخافة الحدوث فى ذات الله ، قياساً على علم الإنسان ، وفاته أن علم الإنسان يتبع الأشياء ويتدرج بتدرجها ، بينما علم الله شامل للأشياء وليس تابعاً لها ، فالتناقض بين الكليات والجزئيات ينطبق على الإنسان لا على الواجب بذاته فمعلوم أن الجزئى لا يدرك إلا بالحس ، أى بآله جسمانية والله تعالى منزه عن ذلك .

ثم إن الغزالى ركز على عدم تغير الذات بتغير المعلوم، فبين : أن الله تعالى يعلم كل شيء بعلم واحد دائم فى الأزل والأبد ولا يوجب ذلك تغيراً فى ذات العالم ، لأن علم الله القديم بكل شيء لا يتغير بتغير الحوادث .

يقول الغزالى مفنداً دعوى تغير علم الله بتغير الحوادث: « لو خلق الله تعالى لنا علماً بقدوم زيد غداً عند طلوع الشمس ، وأدام هذا العلم ، ولم يخلق لنا علماً آخر ، ولا غفلة عن هذا العلم ، لكنا عند طلوع الشمس عالمين ، بمجرد العلم السابق - بقدومه الآن ، وبعده بأنه قد قدم من قبل ، وكان ذلك العلم الواحد الباقى كافياً فى الإحاطة بهذه الأحوال الثلاثة »[1] والله تعالى عليم بعلم إحاطى ، فيعلم الأشياء قبل وقوعها ، فمتى وقعت فى زمانها كان العلم واحداً لا يؤثر فيه وقوع المعلوم بأحواله كلها .

بل إن رأى ابن سينا - والفلاسفة - يفضى - فيما يقول الغزالى - إلى أن المعلول الأول أشرف من الواجب مع أنه ذاته ومبدأه ، وذلك من جهة أن الموجود المعلول يعلم ذاته ويعلم غيره ، ومن كان كذلك كان جامعاً لعلمين ، لا علماً واحداً ، فهو أشرف ممن لا يعلم إلا علماً واحداً هو العلم بذاته ، وعلى هذا تكون العلة الأولى فى رتبة علمية دون معلولها .

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٤٦ .

بل ان الغزالي يسلم - جدلاً - بأن علم الله بالجزئيات المتغيرة يغيره ، فيقول : قياساً على ذلك ، إن الكليات متعددة فعلمها بها يتعدد بتعددها ، وإذا تعدد علمه تعددت ذاته . وهذا إشراك .

ثم يقول : إن الله تعالى - عندهم - يعلم الكليات ، ولا شك في اختلاف هذه الكليات بعضها عن بعض . فالحيوان المطلق غير الجماد المطلق ، والفرس المطلق غير الإنسان المطلق ، فكيف مع هذا الإختلاف يكون العلم واحداً ؟ وكيف تكون الذات واحدة ، وهي عين هذه الكليات المختلفة ، فمعتقدهم : العقل عين المعقول ، والعلم عين المعلوم ؟ [1] . أي أن علم الباري تعالى لكل الأجناس والأنواع - مع تباينها - يوجب الكثرة. ولقد وجدنا ابن رشد يوافق الغزالي ، فيقول : « إن تعدد الأنواع والأجناس يوجب التعدد في العلم . . . ولذلك فإن المحققين من الفلاسفة لا يصفون علمه سبحانه بالموجودات لا بكلي ولا بجزئي » [2] .

كما أن قول ابن سينا : إن علم الله كلي لا شخصي يلزم عنه أن يقال : إن تحدي محمد صلى الله عليه وسلم بالنبوة يعني أنه تعالى لا يعرف في تلك الحال أنه تحدى به، وكذلك يقال مع كل نبي ، فهو لا يعلم وقوع التحدي من شخص كل نبي وإنه علم بالمسألة على وجه كلي وإن من الناس من يتحدى بالنبوة ولكن من هو ؟ ومتى وقع؟ فلا يعلمه حسب رأي ابن سينا . ولو أخذنا بوجهة نظر ابن سينا هذه فإنه يترتب عليها أن تكون الأحوال الصادرة منه لا يعرفها ، لأنها أحوال تنقسم بانقسام الزمان في شخص معين ، ويوجب إدراكها على اختلافها تغيراً [3] .

أما ابن رشد فيرى أن سبب الإشكال لدى ابن سينا - والفارابي من قبل - أنه قاس العلم الإلهي على العلم الإنساني ، معتقداً أن علم الله بالجزئيات يوجب تغيراً في ذاته تعالى ، وذلك قول فاسد ، لأن « الشيء الذي أسبابه كثيرة ، هو لعمري كثير ، وأما الشيء الذي معلولاته كثيرة ، فليس يلزم أن يكون كثيراً بالوجه الذي به المعلولات كثيرة » [4]

---

(١) الغزالي : السابق ص ١٤٦ .
(٢) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٢٢٠ .
(٣) الغزالي : السابق ص ١٤٤ .
(٤) ابن رشد : السابق .

كذلك فإنه من الخطأ البين قياس علم البارى تعالى على علم الإنسان ، لأن « علمنا معلول للمعلوم به فهو محدث بحدوثه، ومتغير بتغيره ، وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا ، فإنه علة للمعلوم الذى هو الموجود ، فمن شبه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصها واحدة ، وذلك غاية الجهل »[١] . بمعنى أن العلوم الإنسانية كلها انفعالات وتأثيرات عن الموجودات ، والموجودات هى المؤثرة فيها . وعلم البارى سبحانه هو المؤثر فى الموجودات ، والموجودات هى المنفعلة عنه[٢] .

وابن رشد هنا يخطئ ابن سينا - والفارابى - لأنه قسم العلم إلى كلى وجزئى . بينما رأى هو تقسيمه إلى علم فاعل وعلم منفعل ، الأول ما كان علة للموجود على ما هو عليه ، أى أنه سبب للموجود وهو خاص بالله جل وعلا . والعلم الثانى هو ما كان معلولاً للموجود على ما هو عليه ، أى أنه تابع للموجود وهو خاص بالانسان .

ومع هذه الوقفات التى لا يجامل فيها ابن رشد أحداً - يرى أن أبا حامد قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب إليهم من أنهم يقولون إنه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلاً ، بل يرون أنه تعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا ويظهر ابن رشد مضطرباً فتارة ينقد ابن سينا وتارة يدفع عنه . والواضح أنه يدفع عن أرسطو فى المقام الأول يقول : علينا أن نطلب الحق « فى كتب القدماء لا فى كتب ابن سينا وغيره الذين غيروا مذهب القوم فى العلم الالهى حتى صار ظنياً » .[٣]

ومن جانبنا نضيف :

أن القول بأن الله تعالى لا يعلم الجزئيات يفضى إلى عدم عناية الله بالأفراد المشخصة المعينة إذ أن العناية تابعة للعلم كما ذهب ابن سينا نفسه ، وعلم الله وقف على الكليات ، لقد خاطب الله تعالى الأنبياء فى القرآن الكريم بأسمائهم، خاطب نوحاً وابراهيم وموسى وغيرهم فهل كان الخطاب باعتبار كل

---

(١) ابن رشد : فصل المقال ص ٤١ ط الشركة الوطنية بالجزائر (بدون)

(٢) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٢٥٠ .

(٣) ابن رشد : السابق ص ٣٠٥ .

نبي جنساً أم نوعاً أم فرداً ؟

يقول المولى جل وعلا : ﴿ ... فلما قضى زيد منها وطراً زوجناكها ﴾ [(١)] فهل زيد - وهو ليس نبي - هنا جنس أم نوع أم فرد ؟ .

وعلم الله تعالى يشمل الكليات والجزئيات لقوله تعالى :﴿ وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ﴾[(٢)] ولقوله: ﴿ وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو ، ويعلم ما في البر والبحر ، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين﴾[(٣)].

٥- إن نفى علمه تعالى بالجزئيات يبطل الحساب ويستتبع هذا إنكار المعاد جملة، لأن الذى يجهل الأفراد يمتنع أن يحاسبهم .ويبقى سؤال : كيف يكون رب الأرباب ومسبب الأسباب لا علم له بما يجرى في العالم ؟ وأى فرق بينه وبين الميت إلا في علمه بنفسه ؟ !

لذلك انصبت حملة الغزالى على نفى علم الله تعالى بالجزئيات ، فكفر القائلين بذلك، كما انصبت على موقف ابن سينا - والفلاسفة- من المادة أو بمعنى أوضح موقفه من العالم ، فما العالم عند ابن سينا ؟ وهل هو قديم أو حادث ؟ أو قديم حادث ؟

* * *

(١) الاحزاب : من الآية ٣٧ .

(٢) يونس : ٦١ .

(٣) الأنعام: ٥٩ .

الفصل الثانى

العالـــم
فى
الفكر السينوى

تمهيد :

أولاً : تصور العالم فى الفكر اليونانى .

ثانياً : تصور العالم فى الفكر الإسلامى :

- عند المتكلمين .
- عند الفلاسفة .

ثالثاً : ابن سينا ومشكلة العالم : قدمه وحدوثه

- أدلة ابن سينا على قدم العالم :
- الدليل الأول : بطلان صدور حادث عن قديم
- ،، الثانى : القول بقدم الزمان والحركة
- ،، الثالث : دليل الإمكان
- تعقيب .

رابعاً : نظرية الفيض أو الصدور

خامساً : مشكلة أبدية العالم

– ملاحظات

تمهيد

١- نريد أنه ننبه إلى أن تناولنا لمسألة العالم عند ابن سينا ، لا نقصد به الاستقصاء لأقسام العالم : الأجسام والحركات الموجودة فيه ، أو تجوهر الأجسام وصورها وموادها وكيفياتها وتغيراتها ، وإنما نريد تناول العالم من حيث هو كل . وهل هو قديم أو حادث ؟ هل هو أزلي لا بداية لوجوده ؟ أو أنه مخلوق، مُبْدَع له خالق مُبْدِع ؟ .

٢- ويقتضي هذا الإشارة الموجزة إلى :

أولاً : تصور العالم عند اليونان

ثانياً : تصور العالم عند الفلاسفة المشائيين السابقين على ابن سينا ، مع الإشارة إلى رأي المتكلمين .

أولاً : تصور العالم عند اليونانيين :

اختلفت وجهات نظر فلاسفة اليونان بصدد العالم قدمه وحدوثه ، فقال بعضهم بأنه محدث وقال آخرون بأنه قديم أزلي ، أبدي بجواهره وأعراضه .

القائلون بالحدوث :

يعتبر أفلاطون من القائلين بحدوث العالم ، فقد حكي أنه قال : « العالم مكون محدث » ولكن بعض من « أوَّل كلامه أبى أن يكون حدوث العالم معتقداً له » [١] ولكن أرسطو يؤكد على أن العالم حادث عند أفلاطون ، فيقول: « إن الأقدمين جميعاً ما عدا أفلاطون اعتقدوا أن الزمان قديم ، أما هو فقد جعله حادثاً إذ قال إنه وجد مع السماء وإن السماء حادثة »[٢] .

وجاء في محاورة تيماوس : « كل ما يحدث فهو يحدث بالضرورة عن علة ، والعالم حادث قد بدأ من طرف أول لأنه محسوس وكل ما هو محسوس فهو خاضع للتغير والحدوث وله صانع » [٣] .

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٣٩ .

(٢) يوسف كرم : السابق ص ٨٧ .

(٣) يوسف كرم : السابق ص ٨٣ .

ونود أن ننبه إلى أن العالم عند أفلاطون ، عالمان : عالم المثل ، والعالم الحسى ، وأن الأول روحانى لا يتغير ، والعالم الحسى متغير ، وهو حادث .

يقول الشهرستانى : « وحكى عنه قوم أنه قال : إن للعالم محدثاً ، أزلياً واجباً بذاته . . كان فى الأزل ولم يكن فى الوجود رسم ولا طلل ولا مثالاً عند البارى تعالى ، ربما يعبر عنه بالهيولى ، وربما يعبر عنه بالعنصر . ولعله يشير إلى صور المعلومات فى علمه تعالى»[1].

ويرى الشهرستانى أن أفلاطون يقول بحدوث العالمين : عالم المثل ، وعالم المحسوسات ، فيقول : « إن أفلاطون يحيل وجود حوادث لا أول لها وهو إذ أثبت واجب الوجود لذاته وأطلق لفظ الابداع على العنصر فقد أخرجه من الأزلية بذاته » [2].

بعد ذلك يمكننا القول مع الاستاذ يوسف كرم : أن مقصود أفلاطون من هذا كله . أن العالم حادث فى الزمان من حيث الصورة ، وإذا اعتبرنا قوله : إن النفس العالمية سابقة على جسم العالم وأنها مصنوعة ، لزم أن جسم العالم مصنوع أيضا ، وأن العالم حادث : مادة وصوره، فأخذنا بعبارته (العالم ولد وبدأ من طرف أول بحرفيتها) » [3] وهذا بخلاف ما إدعاه فرفريوس من أن القول بحدوث العالم عند أفلاطون غير صحيح ، فهو يقول فى تيماوسى نافياً عن نفسه أن يتوهم عليه القول بأزلية العالم وقدمه : « إنما نريد بقولنا : إن العالم لم يزل : أن العوالم قد كانت مصورات عند البارىء عز وجل متمثلات بالقوة قبل كونها . . .»[4].

٢- القائلون بالقدم :

وهم القائلون بأنه لا يكون شىء من العدم ويبدو أن أرسطو هو الذى استحدث القول بالقدم ، يقول الشهرستانى : « إن القول فى قدم العالم وأزلية

---

(١) الشهرستانى : الملل جـ٢ دار المعرفة بيروت ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م .

(٢) الشهرستانى : السابق ص ٩١ .

(٣) يوسف كرم : السابق ص ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٧ .

(٤) عبد الله بن محمد البطليوسى الأندلسى : الحدائق فى المطالب العالية فى الفلسفة العويصة ص١١٥ تحقيق د . محمد رضوان الداية دار الفكر دمشق ١٤٠٨ هـ .

الحركـات بعد إثبات الصـانع، والقول بالعلة الأولى ، إنما شـهر بعـد أرسطو طاليس، لأنه خالف القدماء صريحاً، وأبدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهانا، فنسج على منواله من كان من تلامذته، وصرحوا القول فيه. . . » [1]

ولكي يثبت أرسطـو أزلية العالم ، قـال بعدم الحركـة ، وله على ذلك عدة حجج ، أبـرزها ، العلة الأولى ، فهي - عنده - « ثابتـة ، هي هي دائماً لـها نفس القدرة ، ومحـدثة نفس المعلول ، فلو فرضنا وقتاً لم يكن فيـه حركة لزم عن هذا الفـرض أنه لا تكون حركة أبداً ، ولـو فرضنا على العكس أن الحـركة كانت قدماً لزم أنها تبقى دائماً» [2].

يريد أرسطو أن يقول : لو فرضنا انتفاء الحركة في وقت من الأوقات لوجب أن يستـمر انتـفاؤها ، أي لا يكون هناك حـركة أبداً ، وإلا كـانت العلة الأولى متغيرة يحدث فيها مرجح .

ويربط أرسطو بين الحركـة والمحرك الأول ، فما دام المحرك سـرمدياً ، كانت الحركة سرمدية .

يقول : « وإذا كان لابد من محرك للحـركات ، ومن حامل للحركات تبين أن المحرك سرمدي ، والحركات سرمدية ، فـالمتحركات سرمدية . فإن قيل: إن حامل الحـركة وهو الجسـم لم يحـدث ولكنه تحرك عن سكون ، وجب أن يعـثر على السـبب الذي يغيـر من السكون إلى الحركـة ، فإن قلنا : إن ذلك الجسـم حدث ، فقد تقدم حدوث الجسم حدوث الحـركة ، فقد بان أن الحركة والمتحرك والزمان الذي عادٌ للحركة أزلية سرمدية » [3]. ويعتقد أرسطو أن علاقة المحرك بالتحرك أو علاقة الله بالعالم ليسـت علاقة زمنية وليست علاقة أثر بمؤثر . إنما هي علاقة منطقية ، علاقة مقدمة بنتيجـة ، فالله مقدمة منطقية،والعالم نتيجة، والله منح العالم وجوده كما تمنح المقدمة النتيجـة وجودها ، فالنتيجة في القضية المنطقية تتبع المقدمة . . . والمقدمة جاءت أولاً في الفكر لا في الزمـن، فالتقدم والتأخر في المقدمة والنتيـجة فكرى لا زمني ، وكذلك واجب الوجود أو مفيض

---

(١) الشهرستاني : الملل حـ٢ ص ١٤٩ ، وتهافت الفلاسفة للغزالي ص ٣٩ .

(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٤٥ .

(٣) السابق نفسه .

الوجود على العالم عند أرسطو هو أول في الفكر لا في الزمن [١] .

ويرد على كلام أرسطو بأن قدم العلة لا يستتبع قدم المعلول إلا « إذا كان المعلول من شأنه أن يصدر عن علته صدوراً ضرورياً ، ولا يكون هذا شأنه إلا إذا تكافأ مع العلة ، وليس بين العالم المتغير والله الثابت تكافؤ ، وليس العالم ضرورياً فليس من شأن الله أن يحرك أو يخلق بالضرورة [٢] . وأما أفلوطين فقد نظر إلى العالم باعتباره معلولاً للعلة الأولى ، بطريق الفيض ، ولكن «حضور الله في سائر الموجودات هنا ليس بجوهره . . . بل بفاعليته وتأثيره وحسب » [٣] .

ولكن هل يعني قوله : بفاعليته وتأثيره أن الله خلق العالم خلقاً ؟

يعتمد أفلوطين على مبدأ كلي ثابت عنده يجعل من العالم عقلاً ومعقولاً ، فيقول : « إن جميع الموجودات تصدر عن تأمل ، وهي أنفسها موضوعات تأمل . . . كل شوق ، فهو شوق إلى المعرفة . . . التوليد يمضي من فعل تأمل وينتهي إلى صورة هي موضوع تأمل » [٤] .

والموجودات عند أفلوطين تنتظم في عالمين : عقلي ، وحسي سفلي ، و«العالم الحسي والعالم العقلي ، موضوعان أحدهما ملازم للآخر ، وذلك أن العالم العقلي محدث للعالم الحسي ، والعالم العقلي مفيد فائض على العالم الحسي ، والعالم الحسي مستفيد قابل للقوة التي تأتيه من العالم العقلي » [٥] .

العالم إذن فاض عن الله ، الجوهر البسيط ، والقول بالفيض - كما سنوضح ذلك - يستلزم أن يتصور وجود العالم في اللحظة التي يتصور فيها وجود الأول ، ويقتضي هذه النظرية يكون العالم - عندهم - قديماً ، قدم الله تعالى .

---

(١) أحمد أمين ، د . زكي نجيب محمود : قصة الفلسفة اليونانية ص١٦٤ لجنة التأليف والترجمة ط٧ .

(٢) يوسف كرم : السابق ص ١٤٥ .

(٣) د . فؤاد زكريا : التساعية الرابعة لأفلوطين ، دراسة وترجمة ص ٤٤ . الهيئة المصرية العامة للتأليف . القاهرة ١٩٧٠ م .

(٤) يوسف كرم : السابق ص ٢٩٦ .

(٥) د . عبد الرحمن بدوي : أفلوطين عند العرب ص ٥٦ دار النهضة العربية . القاهرة ١٩٦٦ م .

ثانياً : العالم فى الفكر الإسلامى

١- عند المتكلمين

أجمع علماء الإسـلام - وغيرهم من علماء الأديان السـماوية - على أن الله جل وعلا قد أبدع العالم إبداعا .

فذهب المتكلمون إلى أن كل ما فى العـالم حادث فى الزمان ، فلا شىء منه قديم ، وعـلى ذلك أيضا بعض الفـلاسفـة كالكندى . وإذا كـان العالم حـادثاً مخلوقاً من العدم فالصلة بينه وبين الخالق صلة مخلوق لخالقه نعنى أن الله تعالى سابق للكون ، فهو الذى فطره من الـعدم ، يقول الدوانى: « أجمع السلف من المحـدثين وأئمة المسلمين وأهل السنة والجماعـة ، على أن العالم -وهو ما سوى ذاته تعالى وصفاته - حادث بقـدرة الله بعد أن لم يكن ، أى وجد بعد العدم ، بعدية زمانية ، والمخالف فى هذا الحكم هم الفلاسفة » [١] .

ولما كانت مسـألة حدوث العالم تتصل بالبرهنة على وجـود الله تعالى ، فإن المتكلمين نظروا فى الكـون لإثبات حـدوثه ، ومن ثم بيان القـدرة الإلهيـة على خلقه وإبـداعه. يقول القـاضى عبد الجـبار (ت : ٤١٥ هـ) : « إذا أردت أن تستدلّ بما هو الأولى فى الاستدلال فهو أن تعلم حدوث الأجسام وتتوصل به إلى إثبات المحدث لها . . . لأن كمال العلم بالله تعالى لا يحصل إلا بعد العلم بحدوث الأجسام » [٢].

وحاصل كلام القاضى عبد الجبار ، أن العالم عبارة عن دليل محسوس يقينى على وجود صانع، خـالق ، مبدع له هو الله تعالـى ، لأنه إذا كان العالم ، أو الوجود الخـارجى كما يتبين فـى الفكر اليونانى، متـعقلاً فقط، فـمعنى هذا أن صانعه ليـست له قدرة على الخلق والإيجاد .

ويمكن أن يشير تعـريف المتكلمين للعالم بأنه« كل موجـود سوى الله تعالى» ينقسم إلى وجودين : الله تعالى ، والعالم ، والتعريف لا يجمع بين الوجودين

---

(١) شرح الدوانى على العضدية ص ٣٠ ، ٣١ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف ص ٣٧ . جمع ابن متويه .

كمتساويين وإنما يبرز التفرقة بينهما ، « فالموجودات نوعان : ما ليس له أول ومفتتح وهو الله عز وجل ، وما له أول ومفتتح وهو العالم »[1] والمعنى أن القديم ليس له علة لوجوده وليس لوجوده مبدأ يصدر عنه ، ولا مفتتح لجوده، أى لا أول له، وهو الله تعالى ، والمحدث ما لوجوده أول وله حقيقة خارجية واقعة تتميز بالجواز الذى يتبين مفهومه المنطقى للعقل من واقع إجراء الملاحظة الخارجية للعالم ؛ إذ تؤدى إلى استحالة الخلق من لاشىء ، فهو يرى أن ذلك شأن الإنسان الذى يحتاج فى كل ما يصنع إلى مادة وزمان وآلة . أما الله فهو يخلق من لا شيء وإذن فلا حاجة به إلى الآلة ولا إلى الزمان .

ويقوم برهان الكندى على حدوث العالم على فكرة التناهى ، أى تناهى الأشياء ، وضرورة إثبات هذا التناهى ، وبالتالى إثبات البداية فى كل شىء سواء أكان جسماً أو زماناً أو حركة ، وذلك لإمكان إثبات حدوث العالم ، ووجود إله قديم منزه عن صفات المحدثات »[2] .

يقول الكندى : « .... الانتهاء إلى زمن محدود ، موجود . فليس الزمان متصلاً مما لانهاية له ، بل لابد من نهاية اضطراراً . فليست مدة الجرم بلا نهاية فإنية الجرم متناهية ، فيمتنع أن يكون جرم لم يزل . فالجرم إذن محدث اضطراراً، والمحدث محدث المحدث ، إذاً المحدث والمحدث من المضاف، فلكل محدث اضطراراً عن ليس »[3] .

٢- عند الفلاسفة الإسلاميين :

أولاً : عند الكندى (١٨٥ -٢٥٦ هـ / ٨٠١ - ٨٧٠م)

ذهب الكندى إلى أن الله تعالى خلق العالم ونظمه ودبره ، وفعل الخلق هو عملية إبداع وإيجاد من العدم ومن غير مادة سابقة عليه ولا زمان، أو هو« إظهار الشيء عن ليس »[4] أى إيجاده من لا شيء .

(١) الجوينى : لمع الأدلة ص ٧٦ تحقيق د . فوقيه حسين ، والرازى : محصل أفكار المتقدمين ص ٥٥ دار الكتاب العربى بيروت ١٩٨٤ م .

(٢) د . أبو ريده : السابق ص ٢٨ .

(٣) الكندى : رسالة (فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم) ص ٢٠٦ . د . عاطف العراقى : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٧٠ .

(٤) رسائل الكندى الفلسفية حـ١ ص ٢٥٤ ومقدمة الدكتور أبو ريده محقق الرسائل ص ٦٢ .

العالم عنده حادث ، فهو « يقرر هذا في وضوح وصراحة بأن هذا العالم محدث من لاشيء ضربة واحدة في غير زمان ومن غير مادة ما، بفعل القدرة المبدعة المطلقة من جانب علة فعالة أولى ، هي الله . ووجود هذا العالم وبقاؤه ، ومدة هذا البقاء متوقفة كلها على الإرادة الإلهية الفاعلة لذلك ، بحيث لو توقف الفعل الإرادى من جانب الله لانعدم العالم ضربة واحدة، وفي غير زمان أيضا» [1] .

والكندى بذلك يرد على قول من ذهب من الفلاسفة إلى أن الجرم والزمان والحركة، عناصر غير متناهية ، فلا يمكن أن يكون جرم أزلياً ، ولا غيره مما له كمية أو كيفية، بمعنى أن الزمان والحركة والعالم كلها محدثة ، ولا يسبق بعضها بعضاً في الوجود .

لابد إذن من وجود بداية للعالم . يقول الكندى : « إن الفعل الحقيقى الأول هو تأسيس الأيات عن ليس ، وإن هذا الفعل ، هو خاصة لله تعالى الذى هو غاية كل علة، بمعنى أن تأييس الأيات عن ليس ، ليس لغيره » [2] .

ثانياً : الفارابى (٢٥٧ - ٣٣٩ هـ / ٨٧٠ - ٩٥٠ م)

تابع الفارابى فلاسفة اليونان في أنه لا يكون شيء من لا شيء ، وأن الموجود بالفعل كان موجوداً بالقوة أى أن الخلق إنما هو انتقال من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل ، أو من الإمكان إلى الوجوب ، ومعنى ذلك أن العالم قديم باعتباره المطلق ، والخلق حالة عرضية هي ظهوره أو انبثاقه للحواس ، أى أن العالم محدث ودون سبق زمان ، أو أنه قديم بالزمان ، حادث في الوقوع .

يقول الفارابى : « الماهية المعلولة لها عن ذاتها أنها ليست ، ولها عن غيرها أنها توجد، والأمر الذى عن الذات، قبل الأمر الذى ليس عن الذات ،

---

(١) د . أبو ريده : السابق ص ٦٢ .

(٢) رسائل الكندى ص ١٨٢ - ١٨٣ .

وأيضا تحليل الدكتور عاطف العراقى لهذه المسألة في : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٧٠ .

* الأيس : هو الموجود . والليس هو اللاموجود . فالقول : تأييس الأيات عن الليس : أى وجود الموجودات عن اللا وجود أى إيجاد الموجودات من العدم . أى من لا شيء .

وللماهيـة المعلولة ألا توجد ، بالقياس إليـها قبل ألا توجد. . . فـهى محدثة لا بزمان تقدم » [١].

البدء الزمانى بالنسبة للعالم - عند الفارابى - يرتبط بمفهوم الكون والفساد - عنده - يوضح ذلك المعلم الثانى فـيـقول : « وكل العـالم إنما هو مـركب فى الحقيقة من بسيطين : من المادة والصـورة المختصين ، فكونه كان دفعة واحدة بلا زمان على ما بينا وكذا فساده بلا زمان ، ومن البين أن كل ما كان له كون فله لا محالة فسـاد ، فقد بينا : أن العالم بكليته متكون فاسـد ، وكونه وفساده لا فى زمان. وأجزاء العالم مـتكونة فاسدة ، وكونها وفـسادها في زمان . والله تبارك وتعالى هو الواحد الحق ، مبدع الكل ولا كون له ولا فساد » [٢]

العالم إذن كـفكرة وجد عن الله دفعـة واحدة بلا زمان أمـا التقدم والتـأخر فلحقا به لكونه خضع للتركيب والتـحليل ، فكل « ما كان له كون فله لا محالة فساد» ونسبة هذا كله إلى إرادة الله « أنه مبدع لما لا واسطة بينه وبينه . ويتوسط ذلك يكون علة للأشيـاء الأخرى . والقديم بذاته واحـد وما سواه مـحدث في ذاته» . [٣]

هذه محاولة توفيقيـة من الفارابى ، فالعالم محدث وهو أثر لله تعالى - كما نبهت الشريعة - وهو قديم بالزمان كمـا زعمت الفلسفة . وهو فى سبيل إنجاح هذه المحـاولة التوفـيـقـية لجأ إلـى فكرة أفلوطين فى الفيض والصـدور - والتى سنفصل القول حولها عند ابن سينا - وهى تفضى إلى أن العالم صادر عن ذات الله صدوراً ضـرورياً قديماً ، إذ أن ذلك يستلزم تصور وجـود العالم فى اللحظة التى يتصور فيها وجود الله تعالى ، ولما كان الله تعالى قديماً كان الصادر الأول عنه قديما أيضا.

وبعد أن انتهينا من هذا العرض الموجز نأتي إلى ابن سينا شخصية هذا البحث لنظر ما العالم عنده ؟ وهل هو قديم أو حادث ؟ وأدلته التى يقدمها سنداً لوجهة نظره .

---

(١) الفارابى : فصوص الحكم ص ١٢٨ .

(٢) الفارابى : كتاب المسائل الفلسفية والأجوبة عنها ص ٩٣ - ٩٤ .

(٣) الفارابى : الدعاوى القلبية ص ٤ حيدر آباد ١٣٤٦ هـ .

ثالثاً : ابن سينا ومشكلة قدم العالم وحدوثه :

ذهب ابن سينا في غير تردد إلى أن العالم قديم باعتبار الزمان ، لأنه وجد أزلاً، منذ كان الله ، وهو حادث في ذات الوقت ، لأنه وجد بغيره ، أوجده الله، فالله تعالى هو العلة .

يقول ابن سينا : « إن واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأولية له ، وإنه لم يتميز في العدم الصريح حال الأولى به فيها أن لا يوجد شيئا ، أو بالأشياء أن لا توجد عنه أصلاً .

ولا يجوز أن تسنح إرادة متجددة إلا لداع ، ولا أن تسنح جزافاً ، وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة ، أو غير ذلك ، بلا تجدد حال ، وكيف تسنح إرادة لحال تجددت ، وحال ما يتجدد كحال ما يمهد له التجدد فيتجدد .

وإذا لم يكن تجدد ، كانت حال ما لم يتجدد شيء ، حالاً واحدة مستمرة على نهج واحد .

وسواء جعلت التجدد لأمر تيسر ، أو لأمر زال مثلاً ، كحسن من الفعل ، وقت ما تيسر ، أو معين أو غير ذلك ، مما عد ، أو كقبح كان يكون له ، أو كان قد زال ، أو عائق ، أو غير ذلك كان فزال

فإن كان الداعي إلى تعطيل واجب الوجود عن إفاضة الخير والجود ، هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة ، فهذا الداعي ضعيف قد انكشف لذوي الإنصاف ضعفه ، على أنه قائم في كل حال ، ليس في حال أولى بإيجاب السبق من حال .

وأما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه ، واجب الوجود بغيره فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره »[1]

* * *

(١) ابن سينا : الإشارات ، ق٣ ، [illegible] النمط ٥ ، ط دار المعارف .

أدلة ابن سينا على قدم العالم

الدليل الأول : بطلان صدور حادث عن قديم

والدليل مأخوذ من نص ابن سينا السابق ، وهو يشير إلى عدة أمور ، شرحها الغزالي وبينها على أحسن ما يكون الشرح والبيان ، فضلاً عن تعليقاته وردوده العديدة على أدلة ابن سينا ، وجاء عرض الغزالي على النحو التالي :

إذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم ، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح بل كان وجود العالم ممكنا إمكاناً صرفاً فإذا حدث بعد ذلك لم يخل :

- إما أنه يكون تجدد مرجح
- أو لم يتجدد .

فإذا لم يتجدد مرجح، بقي العالم على الإمكان الصرف كما كان قبل ذلك .

وإن تجدد مرجح، وجب التساؤل : من أحدث ذلك المرجح؟ ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل؟

وأحوال القديم : إذا كانت متشابهه فإما :

- أن لا يوجد عنه شيء قط .
- وإما أنه يوجد على الدوام .
- فأما أن يتميز حال الترك عن حال الشروع ، فهو محال .

ويقال : لِمَ لم يحدث العالم قبل حدوثه ؟

لا يمكن أن يقال : إن سبب ذلك عجزه . ولا أمر الإحداث مستحيل، لأن ذلك يؤدى إلى أن ينقلب القديم من العجز إلى القدرة، والعالم من الاستحالة إلى الإمكان . وهذان الفرضان محالان.

ولا يمكن أن يقال : لم يكن قبله غرض ثم تجدد غرض .

ولا يمكن أن يحال على فقد آلة ، ثم وجودها . وإذا قيل : إنه لم يُرد وجوده قبل ذلك ، لا يصح لأنه يلزم أن يقال : حصل وجوده لأنه صار مريدا لوجوده بعد أن لم يكن مريداً فتكون قد حدثت الإرادة، وحدوث الإرادة يقتضى

تغير حال البارى، والحدوث في ذاته محال، فليس هو محلاً للحوادث . كما أن حدوث الإرادة فى غيره لا يجعله مريداً .

وقد يقال - أيضا - : لم حدث الآن ولم يحدث من قبل ؟أى لماذا اختارت الإرادة وقتاً دون آخر ؟ العدم آلة، أو قدرة، أو غرض، أو طبيعة ، أو لعدم الإرادة ؟ فتفتقر الإرادة إلى إرادة،وكذا الإرادة الأولى ويتسلسل إلى غير نهاية .

النتيجة النهائية لهذه الافتراضات : أن صدور الحادث من القديم من غير تغير أمر من القديم - فى قدرة أوآلة ، أو وقت أو غرض، أو طبع - محال ، وتقدير تغير حال محال ، لأن الكلام فى ذلك التغير الحادث كالكلام فى غيره ، والكل محال . ومهما كان العالم موجوداً واستحال حدوثه ثبت قدمه لا محالة[١]

بالنظر إلى واجب الوجود فى رأى ابن سينا نجد أنه لابد أن يصدر عنه وجود ما، وإلا لما كان واجب الوجود لشيء ، والوجود الصادر عن واجب الوجود ملازم له ، والواجب بذاته واحد أزلى وما صدر عنه كذلك . فواجب الوجود إذا لم يوجد عنه وجود ما من قبل ، فإنه الآن أيضا لا يوجد عنه شيء ، ولكن الآن يوجد عنه وجود ما ، إذن هذا الشيء الصادر عن قديم قدم الواجب نفسه لأنه مصدره ، هذا الشيء هو العالم ، إذن العالم قديم .

نقد الدليل :

غير أن الغزالى لم يقتنع بتعليل ابن سينا ، بل رد القضية إلى الإرادة الإلهية القديمة الأزلية ثم أخذ يعترض على آراء ابن سينا من وجهين :

الوجه الأول :

أن العالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه . وأن يستمر العدم إلى الغاية التى استمر إليها، وأن يبتدئ من حيث ابتدأ، وأن الوجود قبله لم يكن مراداً فلم يحدث لذلك ، وأنه فى وقته الذى حدث فيه مراد بالإرادة القديمة ، فحدث لذلك.

---

(١) الغزالى: تهافت الفلاسفة ص٤٠ - ٤٢ تحقيق د . جيرار جهامى. دار الفكر اللبنانى ١٩٩٣ م .

فما المانع من هذا الاعتقاد ، وما المحيل له [١] ؟

الإرادة الإلهية لا حد لها ولا شرط ولاقيد، وهي قديمة، وقد تعلقت بإحداث العالم في الوقت اللائق به على وفق سبق العلم الإلهي الأزلي السابق على كل شيء، فإرادة الله مطلقة ، تختار أي وقت للإيجاد دون أن يكون لذلك سبب إلا الإرادة ذاتها ، فالحوادث « تحدث بالإرادة القديمة الأزلية من غير تجدد أمر من الامور » [٢] كما أن خلق الله وإيجاده للعالم ، لا بعد فيه ولا قبل ، فلا محل إذن للسؤال : لماذا أحدثت الإرادة العالم في وقت دون آخر ؟ لأننا بذلك نحدّ الله جل وعلا ويتحكم المخلوق في الخالق . فتحديد وتخصيص وقت دون غيره للإيجاد ، هذا شأن الإرادة دائماً « فإنا نفترض تمرتين متساويتين بين يدي المتشوف إليهما العاجز عن تناولهما جميعاً ، فإنه يأخذ إحداهما لا محالة ، بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثلة » . [٣]

معنى كلام الغزالي : لم لا يجوز أن تتعلق إرادة المؤثر في الأزل بإيجاد العالم بعد أن لم يكن موجوداً ، وأثر المؤثر المختار لا يكون إلا على وفق إرادته، فإذا لم يكن إيجاد العالم في الأزل مراداً لم يوجد فيه . وهذا معنى القول بصدور الحادث من القديم المستجمع في الأزل شرائط التأثير. ويمثل هذا رد الأستاذ يوسف كرم على هذه الأفكار والمعتقدات وذلك حين رد على أرسطو ، فيقول : « إن القول بحدوث العالم لا يعني أن مُرَجِّحاً قد استجد، وإنما هو يتفق تمام الاتفاق مع ثبات العلة الأولى، ويعني أن إرادة قديمة تعلقت بان يكون العالم في الزمان، فلما كان العالم ، لم يحدث تغير في العلة من حيث إن الإرادة قديمة وإن مفعولها هو المتعلق بالزمان. فقدم العلة لا يستتبع قدم المعلول، إلا إذا كان المعلول من شأنه أن يصدر عن علته صدوراً ضرورياً ولا يكون هذا شأنه إلا إذا تكافأ مع العلة ، وليس بين العالم المتغير والله الثابت تكافؤ ، وليس العالم ضرورياً لله ، فليس من شأن الله أن يحرك أو يخلق بالضرورة ». [٤]

الخلاف هنا بين القائلين بالقدم والقائلين بالحدوث ، يرجع - فيما يرجع - إلى

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٤٢ .

(٢) ابن تيمية: مهاج السنة النبوية جـ ١ ص ١٨١ تحقيق د . محمد رشاد سالم ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ .

(٣) الغزالي : السابق ص ٤٩ - ٥٠ .

(٤) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٤٥ .

النظر فى فعل الله تعالى هل فعله عن طبع واضطرار وضرورة ؟ وهو ما ذهب إليه الصنف الأول . أم أنه عن حرية واختيار أى إرادة حرة مختارة ؟ وهو قول الصنف الثانى .

ويسوق الغزالى دليلاً آخر على الحدوث ، فيقول مخاطباً ابن سينا والفلاسفة: « بم تنكرون على خصومكم إذا قالوا : قدم العالم محال ، لأنه يؤدى إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لأعدادها ، ولا حصر لآحادها ، مع أن لها سدساً وربعاً ، ونصفاً ، فإن فلك الشمس يدور فى سنة ، وفلك أجل فى ثلاثين سنة ، فتكون أدوار زحل ثلث عشر أدوار الشمس ، وأدوار المشترى نصف سدس أدوار الشمس؟ . . . ثم كما أنه لا نهاية لعدد دورات زحل لا نهايه لأعداد الشمس مع أنه ثلث عشره . . . كما لا نهاية للحركة المشرقية التى للشمس فى اليوم والليلة مرة » .[1]

ثم يضيف الغزالى متسائلاً : أعداد هذه الدورات شفع أو وتر ؟ أو شفع ووتر جميعاً ؟ أو لاشفع ولا وتر ؟ فإن قلتم شفع ووتر جميعاً ، أو لاشفع ولا وتر، فيعلم بطلانه ضرورة . وإن قلتم : شفع، فالشفع يصير وتراً بواحد .

وكيف أعوز مالا نهاية له واحد ؟ وإن قلتم : وتر ، فالوتر يصير بواحد شفعاً ، فكيف أعوز ذلك الواحد الذى به يصير شفعاً ؟ فيلزمكم القول : بأنه ليس بشفع ولا وتر[1] .حتى وإن قالوا : إن الدورات ليست مجموعاً مركباً من آحاد . فالماضى قد انقرض ، والمستقبل لم يوجد بعد ، والجملة إشارة إلى موجودات حاضرة ، وإن كانت غير موجودة فى الحقيقة ، فإن الغزالى يعود ليؤكد أن « العدد ينقسم إلى الشفع والوتر ، ويستحيل أن يخرج عنه سواء كان المعدود موجوداً باقياً أو فانياً ، فإذا فرضنا عدداً من الأقواس لزمنا أن نعتقد أنه لا يخلو من كونه شفعاً أو وتراً سواء قدرناها موجودة أو معدومة . فإن انعدمت بعد الوجود لم تتغير هذه القضية[2].

الوجه الثانى :

ثم إن ابن سينا – ومن تابعه – لا ينكرون تخصيص الشىء عن مثله. فهو من صميم مذهبه . فتعيّن جهة حركة الأفلاك بعضها من المشرق وبعضها من

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٤٥ ، ٤٦ . (٢) الغزالى : السابق ص ٤٦ .

المغرب ، مع تساوى الجهات ، ما سببها . وتساوى الجهات كتساوى الأوقات من غير فرق [(١)].

من جهة أخرى يقر ابن سينا ـ ضمناً ـ صدور الحادث عن القديم – كما بينا – ففى العالم حوادث ولها أسباب ، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال ، وليس دلك معتقد عاقل ، ولو كان ذلك ممكنا لاستغنى ابن سينا – والفلاسفة – عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب الوجود وهو مستند الممكنات [الكائنات] وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهى إليه سلسلتها ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فلابد إذن – على أصل الفلاسفة – من تجويز صدور حادث عن قديم [(٢)] ولكن قد يقال هنا ، إن ابن سينا – والفلاسفة– لا يعنى صدور حادث عن القديم المطلق – الله – فهو يقر بقدم العقول السماوية والنفوس الفلكية والعنصريات بمادتها لا بالصور الطارئة عليها ، وبمقتضى هذا ، يكون الحادث صادرا عن القديم من هذه الموجودات لا عن القديم المطلق [(٣)].

غير أن الغزالى يلزم ابن سينا إلزاماً آخر يتعلق بصدور حادث عن قديم ، لقول الأخير : « فيخرج من مجموع ذلك أن الحركة الدورية ، الدائمة الأبدية ، مستند الحوادث كلها ، ومحرك السماء حركتها الدورية نفوس السموات، فإنها حية نازلة منزلة نفوسنا بالنسبة إلى أبداننا ، ونفوسها قديمة ، فلا جرم أن الحركة الدورية التى هى موجبها أيضا قديمة .

ولما تشابهت أحوال النفس ، لكونها قديمة . تشابهت أحوال الحركات ، أى كانت دائرة أبدا .

فإذن لا يتصور أن يصدر الحادث من قديم إلا بواسطة حركة دورية أبدية ، تشبه القديم من وجه فإنها دائمة أبداً ، وتشبه الحادث من وجه ، فإن كل جزء يفرض منها كان حادثاً بعد أن لم يكن .

فهى من حيث إنها حادثة بأجزائها وإضافتها مبدأ للحوادث ، ومن حيث إنها أبدية متشابهة الأحوال صادرة عن نفس أزلية .

---

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٥٢

(٢) تهافت الفلاسفة ص ٥٣ .

(٣) د . عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ١٥٥ .

فإذا كان في العالم حوادث ، فلابد من حركة دورية وفي العالم حوادث ، فالحركة الدورية الأبدية ثابتة [١] .

بعد عرض حجة ابن سينا - والفلاسفة - حول استحالة صدور حادث من قديم » يقول الغزالي : هذا التطويل وهذا الغموض لا يفيد شيئا ، وإنما المهم هو الحركة الدورية التي هي المستند ، حادثة أم قديمة ؟ فإن كانت قديمة صارت مبدأ لأول الحوادث . وإن كانت حادثة افتقرت إلى حادث آخر وتسلسل الأمر .

وقولك : إنه من وجه يشبه القديم ، ومن وجه يشبه الحادث ، فإنه ثابت متجدد ، أي هو ثابت التجدد ، متجدد الثبوت .

فنقول : أهو مبدأ الحوادث ، من حيث إنه ثابت أو من حيث إنه متجدد ؟ فإن كان من حيث إنه ثابت ، فكيف صدر من ثابت متشابه الأحوال شيء في بعض الأوقات دون بعض ؟ وإن كان من حيث إنه متجدد فما سبب تجدده في نفسه ؟ فيحتاج إلى سبب آخر ويتسلسل .

فهذا غاية تقرير الإلزام .... على أنا سنبين أن الحركة الدورية لا تصلح أن تكون مبدأ الحوادث ، فإن جميع الحوادث ، مخترعة لله ابتداء . ونبطل ما قالوا: من كون السماء حيوانا متحركا بالاختيار حركة نفسية كحركتنا» [٢] .

هنا إذن إلزامان : الأول : صدور حادث من قديم . الثاني : الحوادث مخترعة لله تعالى .

الدليل الثاني :

وعمدة هذا الدليل القول بقدم الزمان والحركة ، وأن الله تعالى متقدم على العالم بالذات لا بالزمان .

وقبل تناول هذا الدليل ورد الغزالي عليه يجدر بنا الإشارة إلى معاني التقدم والتأخر ، وهي الفكرة التي لجأ إليها ابن سينا والفارابي من قبل لتدعيم القول بالقدم .

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ٥٤ .

(٢) المصدر السابق ص ٥٥ .

يقول ابن سينا : إن المتقدم [1] : « يقال بخمسة معان، أحدها بالزمان ، والثاني بالرتبة أو الوضع الذي يكون التأخر المكاني صنفاً منه ، والثالث بالشرف، والرابع بالطبع، والخامس بالمعلولية ، والأخير أن يشتركا في معنى واحد وهو التأخر بالذات ، والمعنى المشترك أن يكون الشيء محتاجاً إلى آخر في تحقيقه ولا يكون ذلك الآخر محتاجاً إلى ذلك الشيء ، فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج إليه » [2]

وبمقتضى هذا التقسيم ذهب ابن سينا إلى القول : بأن تقدم الله على العالم، إما أن يكون تقدماً بالذات لا بالزمان ، كتقدم العلة على المعلول ، مثل تقدم حركة الشخص على حركة الظل التابع له ، وكحركة اليد مع حركة الخاتم ، وحركة اليد في الماء مع حركة الماء فإنها متساوية في الزمان، وبعضها علة وبعضها معلول . . فيكونان قديمين واستحال أن يكون أحدهما قديماً والآخر حادثاً» [3] وتقدم الله على العالم من هذا النوع ، أي تقدم بالذات لا بالزمان .

وإن قيل : إن تقدم الباري على العالم والزمان بالزمان لا بالذات ، يكون إذاً قبل العالم زمان قديم ، زمان كان العالم فيه معدوماً، فقبل الزمان زمان لا نهاية له، وهو متناقض ، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان ، وإذا وجب قدم الزمان ، وهو عبارة عن قدر الحركة ، وجب قدم الحركة ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته [3] .

---

(١) شرح الآمدي هذه المعاني فقال : « أما المتقدم فقد يطلق ويراد به : المتقدم بالعلية ، والمتقدم بالطبع ، والمتقدم بالزمان والمتقدم بالشرف والمتقدم بالرتبة . فأما المتقدم بالعلية : فعبارة عن ما وجود غيره مستفاد من وجوده . ووجوده غير مستفاد من ذلك الغير . لكنه لا يكون إلا معه في الوجود . كحركة اليد بالنسبة إلى حركة الخاتم . وأما المتقدم بالطبع : فما لا يتم وجود غيره إلا مع وجوده ، ووجوده يتم دون ذلك الغير ، كالواحد بالنسبة إلى الاثنين .

وأما المتقدم بالزمان : فما بينه وبين غيره في الوجود امكان قطع مسافة ، وهو قبلي ، كتقدم موسى على عيسى عليهما السلام .

أما المتقدم بالشرف : فهو اختصاص أحد الشيئين عن الآخر بكمال لا وجود له فيه كتقدم النبي ﷺ على العالم . وأما المتقدم بالرتبة ، فعبارة عن ما كان أقرب إلى مبدأ محدود عن غيره كتقدم الامام على المأمومين بالنسبة إلى المحراب (أنظر د . عبد الأمير الأعسم: المصطلح الفلسفي ص ٤١٨ ، ٤١٩ الدار التونسية للنشر ١٩٩١ م) .

(٢) ابن سينا : الإشارات . مع شرح الطوسي حـ ١ ص ٢٢٩ القاهرة ١٣٢٥ هـ .

(٣) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٥٦ .

ومعنى كلام ابن سينا : أن المعلول يكون مع العلة في الزمان ، أي أنهما مقترنان زمانياً ، يقترن الأثر بالمؤثر ، كما أن الزمان متعلق بالحركة ، وهو عدد الحركات بحساب المتقدم والمتأخر ، فلا وجود للزمان بدون الحركة، ومن لا يحس بالحركة لا يحس بالزمان ، ومثاله أهل الكهف « والزمان ليس محدثاً حدوثاً زمانياً ، بل حدوث إبداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة ، بل بالذات، ولو كان له مبدأ زماني لكان حدوثه بعد مالم يكن ، أى بعد زمان متقدم . . . ومعنى المحدث الزماني أنه لم يكن ثم كان » [1] وما دامت الحركة كالزمان في القدم ، والزمان محدث حدوثا إبداعياً فالحركة أيضا محدثة حدوثاً إبداعياً « . . . فقد وضح ما قدمناه من وجود حركة لا بدء لها في الزمان ، وإنما البدء من جهة الخالق ، وإنما هي - الحركة - السماوية » [1]

ومع هذه المعية الزمانية بين الله تعالى وبين العالم ، إلا أن ابن سينا يحاول جاهداً - حتى لا يصطدم بالعقيدة الدينية اكثر من هذا - إثبات أن الله هو موجد العالم ، وأنه لا غنى للعالم - وهو ممكن الوجود - عن الله ، فلولا الله ما كان العالم ، فلكل « ممكن الوجود بذاته علة في وجوده أقدم منه ، لأن كل علة أقدم في وجود الذات من المعلول ، وإن لم يكن في الزمان . . . وأيضا فإن ما يجب بغيره فوجوده بالذات متأخر عن وجود ذلك الغير ومتوقف عليه»[2]وجاء رد الغزالي على هذا الدليل بأن قال : الزمان حادث مخلوق ، وليس قبله زمان أصلاً ومعنى قولنا : إن الله متقدم على العالم والزمان ، أنه سبحانه كان ولا عالم ، ثم كان ومعه عالم .

ومفهوم قولنا : كان ولا عالم ، وجود ذات الباري وعدم ذات العالم فقط . ومفهوم قولنا : كان ومعه عالم ، وجود الذاتين فقط ، فنعني بالتقدم انفراده بالوجود فقط ، والعالم كشخص واحد . ولو قلنا : كان الله ولا عيسى معه مثلاً ، ثم كان وعيسى معه ، لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات ، وعدم ذات، ثم وجود ذاتين . وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث، وإن كان الوهم لا يسكن (أو يسكت) عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان ، فلا التفات إلى أغاليط الأوهام [3] وهذا التحليل لفكرة التقدم تهدم مشكلة علاقة الزمان بالعالم ، فالله

---

(١) ابن سينا ص ١٨٩ - ١٩٠، ولباب الإشارة ص ١٥٣ .

(٢) ابن سينا . السابق ص ٢٧٠ . (٣) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٥٦ .

تعالى متقدم على العالم والزمان معاً [١] وإذا كانت المخيلة تتوهم زمانا ومكانا، مستقلين عن العالم ، فإن الغزالى يعتمد على مقابلة الزمان والمكان فى نفيه امتداد الزمان ، على اعتبار أن الفلاسفة قالوا بتناهى العالم فى الامتداد المكانى ، أى يمتنع وجود جسم لا نهاية له ، فليس « وراء العالم لا خلاء ولا ملاء » [٢] . يقول الغزالى : فكذلك يقال : « كما أن البعد المكانى تابع للجسم ، فالبعد الزمانى تابع للحركة ، فإنه امتداد الحركة ، كما أن ذلك امتداد لأقطار الجسم ، وكما أن قيام الدليل على تناهى أقطار الجسم منع من إثبات بعد مكانى وراءه ، فقيام الدليل على تناهى الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زمانى وراءه »[٢] هذا هو تصور الغزالى - والمتكلمين والكندى - للحركة والزمان والعالم ، فالكل مخلوق ، محدث . وقد وصل إلى هذه النتيجة بالمقابلة بين الزمان والمكان ، فإذا لم يكن هناك امتداد مكانى كما يقول الفلاسفة ، فلا زمان قبل العالم . وفى « الاقتصاد فى الاعتقاد » يقول : « الجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون ، وهما حادثان».

أما الحركة فحدوثها محسوس ، وإن فرض جوهر ساكن كالأرض، ففرض حركته ليس بمحال، نعلم جوازه بالضرورة ، وإذا وقع ذلك الجائز كان حادثاً ، وكان معدوماً للسكون ، فيكون السكون أيضا قبله حادثاً لأن القديم لا ينعدم . . .

كما أن الحركة زائدة على الجسم : « فإذا قلنا هذا الجوهر متحرك أثبتنا شيئا سوى الجوهر بدليل أننا إذا قلنا هذا الجوهر غير متحرك صدق قولنا وإن كان

---

(١) د . جلال شرف : الله والعالم . . . ص ٦٧ .

ذهب القديس أوغسطين إلى نفس هذا القول وهو بصدد نفى قدم الزمان والمكان ، فيقول لو وجد الزمان بوجود العالم من حيث إن الزمان عدد الحركة وهو متعاقب بالذات وليس يكون المتعاقب قديما لا متناهيا ولكنه معدود بالضرورة ، ومهما نفرض له من مقدار فهو محدود دائما وما بالهم لا يسألون : لم خلق الله العالم فى هذا المكان ، ولم يخلقه فى مكان آخر ؟ والواقع أنه لا وجود للمكان دون العالم ، ولا وجود للزمان دونه ، والمخيلة والوهم هى التى تتوهم زمانا ومكانا مستقلين عنه (انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ص٤٠ دار القلم بيروت ١٩٧٩ م)

(٢) الغزالى : السابق ص ٥٧ ، ٥٨ .

الجوهر باقياً ساكناً .

فلو كان المفهوم من الحركة عين الجوهر لكان نفيها نفي عين الجوهر ، وهكذا يطرد الدليل في إثبات الكون ونفيه .

العالم إذن لا يخلو عن الحوادث لأنه لا يخلو عن الحركة والسكون ، وهما حادثان. والفلاسفة مقرون بأن أجسام العالم لا تخلو عن الحوادث ، وهم المنكرون لحدوث العالم .

غير أن الفلاسفة يرون أن سؤالهم الثاني مازال قائماً ، وهو: ما الدليل على أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث؟

ذهب الغزالي إلى القول : بأن العالم لو كان قديماً مع أنه لا يخلو عن الحوادث لثبتت حوادث لا أول لها ، وللزم أن دورات الفلك غير متناهية ، وذلك محال لأن كل ما يفضي إلى المحال محال [(١)] ومع أن ابن رشد يرى أن مقالة الغزالي ليست دليلاً صحيحاً للفلاسفة ، إلا أنه يرد ويفند.

ففيما يتعلق بما رآه الغزالي حجة واضحة لقول ابن سينا - والفلاسفة - بالامتداد الزماني وراء العالم ، يقول ابن رشد مفرقاً بين نوعين من الوجود «أحدهما : في طبيعته الحركة - (العالم) - وهذا لا ينفك عن الزمان ، والآخر ليس في طبيعته الحركة - الله - وهذا أزلي وليس يتصف بالزمان . أما الذي في طبيعته ، فموجود معلوم بالحس والعقل ، وأما الذي ليس في طبيعته الحركة ولا التغير فقد قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بأن كل متحرك له محرك ، وكل مفعول له فاعل ، وأن الأسباب المحركة بعضها بعضا، لا تمر إلى غير نهاية ، بل تنتهي إلى سبب أول غير متحرك أصلاً » [(٢)]. فالباري سبحانه ليس من شأنه أن يكون في زمان ، والعالم شأنه أن يكون في زمان .

وهذا النقد موجه إلى ابن سينا بقدر توجهه إلى الغزالي ذلك لأن ابن سينا -والفلاسفة الإسلاميين - اعتبروا الله والعالم من جنس واحد ، ولهذا فقد أخطأ حين طبق مبدأ العلة والمعلول على الله والعالم في حين أن تقدم العلة على المعلول من طبيعة الموجود المتحرك ، يقول ابن رشد: « والذي سلك هذا المسلك

---

(١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٧ ، ١٩ الحلبي بمصر الطبعة الأخيرة .

(٢) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٥٩ .

من الفلاسفة هم المتأخرون من أهل الاسلام - المشائيون - لقلة تحصيلهم لمذهب القدماء . أما هو فقد ذهب إلى أن تقدم الله على العالم هو « تقدم الوجود الذى هو ليس بمتغير ، ولا فى زمان ، على الوجود المتغير الذى فى الزمان ، وهو نوع آخر من التقدم . . . فلا يصدق على الوجودين لا أنهما معاً ، ولا أن أحدهما متقدم على الآخر.

أما عن مقابلة الغزالى بين المكان والزمان ، وقياس الامتداد الزمانى والذى ينكره ابن سينا - والفلاسفة - على الامتداد المكانى الذى يقره ابن سينا وغيره . فيقول ابن رشد : إن هذا العناد سوفسطائى خبيث ، وذلك لأنه يقوم على أن « الحكم للكم الذى لا وضع له ولا يوجد فيه كل ، وهو الزمان والحركة ، كحكم الكم الذى له وضع وكل وهو الجسم ، وجعل امتناع عدم التناهى فى الكم ذى الوضع دليلاً على امتناعه فى الكم الذى لا وضع له . . . وكذلك لا يمكن أن يتصور زمان له طرف ليس هو نهاية لزمان آخر . . . لأن الآن هو الحاضر ، والحاضر هو وسط ضرورة بين الماضى والمستقبل وتصور حاضر ليس قبله ماض هو محال . وليس الأمر كذلك فى النقطة ، لأن النقطة نهاية الخط ، وتوجد معه ، لأن الخط ساكن ، فيمكن أن نتوهم نقطة هى مبدأ لخط ، وليست نهاية لآخر »[1]

***

(١) ابن رشد: تهافت التهافت ص٦٤ .

الدليل الثالث

دليل الإمكان

تبنى ابن سينا مقولة الوجوب والإمكان - كما سبق القول - ووضع العالم فى مقولة الإمكان ، وعنده كل محدث قبل حدوثه ممكن وإلا فقد انتقل من الامتناع إلى الوقوع . . . . والإمكان ثبوتى ، أى أنه صفة ثبوته عائدة إلى ذات الممكن حاصلة له قبل حصول الوجود . فلابد لها من محل. أى موضع ، أى مادة تقوم بها - ثم إن ذلك المحل إن كان محدثاً افتقر إلى مادة أخرى ، وإلا فالمادة أزلية (١) . مادة العالم إذن قديمة أزلية ، أما الحادث فهو الأعراض الطارئة عليها .

ولنترك الغزالى يشرح هذا الدليل ، لأن اعتراضه عليه مرتبط بشرحه وبيانه ، فيقول - على لسان ابن سينا -كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو : « إما أن يكون ممكن الوجود ، أو ممتنع الوجود ، أو واجب الوجود.

ومحال أن يكون ممتنعاً ، لأن الممتنع فى ذاته لا يوجد قط ، ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته ، فإن الواجب لذاته لا يعدم قط ، فدل على أنه ممكن الوجود لذاته.

فإذن إمكان الوجود حاصل له قبل وجوده ، وإمكان الوجود وصف إضافى لا قوام له بنفسه . فلابد له من محل يضاف إليه ، ولا محل إلا المادة فيضاف إليها كما يقال : هذه الماده قابلة للحرارة والبرودة ، أو السواد والبياض ، أو الحركة والسكون ، أى ممكن لها حدوث هذه الكيفيات وطريان هذه التغيرات».(٢) الإمكان مجرد وصف للمادة ، أما هى فلا يمكن أن تكون حادثة وإلا احتاجت إلى مادة أخرى ويتسلسل الأمر .

ولكن الغزالى وإن سلم مع ابن سينا - والفلاسفة - أن العالم لم يزل ممكن الحدوث ، إلا أنه يضيف معترضاً : . . . لكن إذا قدر موجوداً أبداً لم يكن

---

(١) ابن سينا : النجاة ص ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، الرازى : لباب الإشارات ص ١٥٣ - ١٥٤ .

(٢) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٦٤ - ٦٥ .

حادثاً - بل يكون قديما - ولم يكن الواقع على وفق الإمكان بل على خلافه - فالقديم ليس ممكن الوجود - فالممكن الحدوث ممكن لا غير [١] فلا يتصور وقت إلا ويمكن حدوثه . ومن جانبنا نقول : العالم عند ابن سينا ممكن الوجود وهو واجب بغيره ، فهل يصح أن يكون العالم قديما معلول ممكن ؟ويرجع الغزالى إلى تعريف ابن سينا للنفس : وأنها جوهر روحانى قائم بنفسه ، ليس بجسم ولا مادة ، ولا منطبعة فى مادة ، وهى حادثة بحدوث البدن ، ليقول : هذه النفس لها إمكان قبل حدوثها ، وليس لها ذات ، ولا مادة، أى أن إمكانها لا يتقدمه مادة ، وإنما هو وصف إضافى ، ولا يرجع إلى قدرة القادر ، وإلى الفاعل . فإلى من ترجع [٢] ؟

النفس حادثة مسبوقه بالإمكان ، ولا يتقدمها مادة، أى أن ابن سينا يهدم دليله: سبق المادة للممكن. كما أن الامكان والوجوب والاستحالة ما هى إلا أمور ترجع إلى اقتضاء العقل ، فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره، سميناه ممكناً وإن امتنع سميناه مستحيلاً ، وإن لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجباً . فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجود حتى تجعل وصفا له»[٣] ولو استدعى « الامكان شيئا موجوداً يضاف إليه ، ويقال : إنه إمكانه ، لاستدعى الامتناع شيئا موجودا يقال : إنه امتناعه، ومعلوم أن الامتناع ليس فى ذاته وجود. ومن ثم فلا مادة يطرأ عليها »[٣]

من ناحية أخرى يقر ابن سينا - والفلاسفة - أن سائر القضايا الكلية ثابتة فى العقل ، وهى علوم لا يقال لا معلوم لها ، ولكن لا وجود لمعلوماتها فى الأعيان ، حتى صرح الفلاسفة بأن الكليات موجودة فى الأذهان لا فى الأعيان، وإنما الموجود فى الأعيان جزئيات شخصية وهى محسوسة غير معقولة[٤] . وكأنى بالغزالى يتساءل : أنتم ذهنيون فى القضايا الكلية باعتبارها ذهنية ، فلماذا لا تكونون كذلك فيما يتعلق بالإمكان [٥] ؟ أى أن الإمكان أمر كلى ثابت فى الذهن ، ليس له وجود خارجى ، كسائر الكليات التى يقر ابن سينا

---

(١) الغزالى : السابق ص ٦٤ . (٢) تهافت الفلاسفة ص ٦٦ .
(٣) الغزالى : السابق ص ٦٥ - ٦٦ . (٤) المصدر السابق ص ٦٨ .
(٥) د . جلال شرف : الله والعالم ص ٦٩ .

-والفلاسفة- بوجودها الذهنى ، كالحيوانية والهوية ، ولا يجد ابن رشد صعوبة فى الرد والتفنيد ، فيقول مؤكدا على :

١- أن المكان يستدعى مادة موجـودة يقوم بها . وأن ذلك أمر بين ، وكذلك الممتنع يستـدعى موضوعاً مثل ما يستدعى الإمكان ، وذلك بيّن لأن الممتنع هو مـقابل الممكن والأضـداد تقـتضى ولابـد موضـوعاً ، فـإن الامـتناع هو سلب الإمكان[1]. خلاصـة هذا : إن كان الامكان يستـدعى موضوعاً ، فـإن الامتناع الذى هو سلب ذلك الامكان يقـتضـى موضـوعاً يسلب عنه إمكان وجـود هذا الشىء مثل قولنا : إن وجود الخلاء ممتنع .

٢- كون الإمكان حكماً ذهنياً ، أى أنه ممكن عقلى ، فهو الذى يستدعى أمراً وجوديا ، فـالمعقـولات لا تكون صادقة مـالم يتطابق ما فى النـفس مع ما فى الخارج، ما فى الأذهان مع ما فى الأعيان .

نخلص مما سبق إلى أن ابن سينا لم يتردد فى القـول - مع الفلاسفة - بأزلية العالم التى تختلف عن أزلية الله بأن لها سبباً خاصاً وقائماً بها ، وهذا السبب لا يقع فى الزمان ، أما الله فأزلى الوجود بذاته .

تعقيب :

هذا جانب من الحوار الحاد بين الغزالى وابـن سينا - والفلاسفة - ثم بين ابن رشد والغزالى وذلك من خلال كتابيهما : «تهافت الفلاسفة» للثانى ، و«تهافت التهافت» للأول ، حول مسألة : قدم العالم ، وقولهم : ان الجواهر كلها قديمة. وهى واحدة من المسائل الثلاث التى كفر الغزالى الفلاسفة من أجلها .

وإذا كان ابن رشد كثيراً ما اتهم الغزالى بأن أدلته غيـر برهانية فهل قدم هو أدلة برهانية [2] على قدم العالم - رغم أنه لا يقول بالقدم الصريح ولا بالحدوث من لا شىء ؟ إن ابن رشد نفسه يعتبر مسألة العالم : قدمه أو حدوثه من المسائل الصعبة التى يستحيل على العقل القطع فيها برأى.

---

(١) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٧٦ - ٧٧ .

(٢) أقر أرسطو ان أدلته على قدم العالم ليست برهانية ، فقد صرح فى كتاب الجدل (م١ ف ٩) بأن مسألة قدم العالم من المسائل الجدلية (انظر: يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٤٧) .

ونرى أن القول بأن العالم قديم ومخلوق لله تعالى قول متناقض ، إذ كيف يكون قديم وممكن ، وابن سينا يقول في مواضع كثيرة من الشفاء إن الممكن الذى يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا حادثاً مسبوقاً بالعدم. وقد نقده ابن رشد لقوله بوجود واجب الوجود بغيره ممكن بذاته ، ولقوله بأن الفلك قديم أزلى مع كونه ممكناً يقبل الوجود والعدم ، إذ لا يعقل أن يكون الممكن المعلول قديماً لقدم علته ، وهو ما أنكره ابن رشد أيضا .

وأخيراً إذا كان للعقل أن يجيز قدم العالم فليس له أن يوجب ذلك كما ذهب ابن رشد . ولو كان شيء في العالم أزلياً قديماً للزم أن يكون فاعله موجباً بالذات « ولو كان فاعل العالم موجباً بالذات لم يحدث في العالم شيء من الحوادث ، والحوادث فيه مشهودة، فامتنع أن يكون فاعل العالم موجباً بذاته وامتنع أن يكون العالم قديماً »[1].

بل ويمتنع أيضا أن يكون « المعين الذى هو مفعول الفاعل أزلياً ، لاسيما مع العالم بأنه فاعل باختياره فيمتنع أن يكون في العالم شيء أزلى على هذا التقرير الذى هو إمكان الحوادث ودوامها وامتناع صدور الحوادث بلا سبب. »[1]

وإذا أضفنا إلى هذه المعارضة أن الزمان عدد الحركة ، وأن العدد متناه (والقضيتان لأرسطو) وأن للزمان طرفاً أخيراً هو الآن الحاضر ، خرج لنا أن للزمان طرفاً أول بالضرورة وبدت قضية الحدوث راجحة على قضية القدم[2].

رابعاً : نظرية الفيض أو الصدور :

عرفنا فيما مر موقف ابن سينا من مشكلة العالم ، وسنرى هنا أن القول بالقدم يستلزم القول بالفيض ، بمعنى أن القول بالطبع يستلزم أن يتصور وجود العالم في اللحظة التى يتصور فيها وجود الأول ، إذ أن الصدور يعنى أن العالم صادر عن ذات الله صدوراً ضرورياً قديما .

والسؤال المناسب هنا هو : كيف صدر هذا العالم المحسوس ، المتكثر من الأول البسيط ؟ كيف يتصور صدور ما هو عرضة للتغير والفساد من علة لا

---

(١) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية جـ ١ ص ٢٣٤ .
تحقيق د . محمد رشاد سالم . ط الرياض ١٤٠٦ - ١٩٨٦ م .
(٢) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٤٧ .

يجوز عليها التغير والفساد ؟

يحسن بنا قبل أن نتناول رأى ابن سينا فى مسألة الفيض أو الصدور ، أن نبين بإيجاز وعلى قدر الضرورة رأى أفلوطين لنكون على بينة ووضوح من وجه مفارقته له ، ومقدار ما جدد في علاج تلك المشكلة ، وإنما لزم ذلك لما بين أفلوطين وابن سينا من تشابه في هذه المسألة .

١ -الصدور أو الفيض عند أفلوطين :

يقرر أفلوطين أن العالم أو الكثرة تظهر إلى الوجود عندما يكون الواحد متجهاً إلى ذاته أبدا ، ويتم ذلك دون حركة منه ولا ميل ، ولا إراده، وهذا يعنى أن العالم يصدر عنه بالطبع لا بإرادة ، إذ إضافة الإرادة له فى نشأة العالم تستلزم مراداً ، وهذا يقتضى التكثر ولو فى تصور الإنسان.

والواحد نور ، وذلك النور لا يبقى مستوراً مكنوناً فى ذات العلة الأولى ، بل يفيض منه نور ، كما يفيض من الشمس الضوء الساطع المحيط بها، وهى ساكنة دائماً كسكون المبدأ الأول الواحد.

وكل موجود يصل إلى كماله يلد ، وإذن فالموجود الكامل دائما يلد موضوعاً سرمدياً ، يلد موجوداً أدنى منه ، ولكنه الأعظم بعده ، وهو ما يعرف بالعقل الكلى ، أو العقل الأول ، وهو عقل بسيط واحد بالعدد . ووحدته قدرة محدثة لجميع الأشياء ، فهو يحوى فى ذاته جميع الموجودات الخالدة [1] واذا كان الأول يصدر عنه عقل ، فهو ليس بعقل لأن مقتضى كونه عقلاً يستلزم معقولاً ، وهو ينفى هذا عن الأول تماماً خشية تصور الأول كثيرا لاحتوائه عقل ومعقولاً ، والكثرة من وجهة نظره منفية ولو بالاعتبار .

والعقل الأول يتناول المعانى ، وهو صور الأشياء ، فهو إذن عالم عقلى فيه كل ما فى هذا العالم السفلى بنوع أرفع وأكمل مما نراه فى العالم الواقع تحت الحس . هذا العقل الأول لم يقف عند حد ذاته متأملاً متعقلاً ، ففاض منه نور آخر ، هو النفس الكلية ، أو نفس العالم التى ينشأ عنها المكان والزمان [2] .

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٩١ ، ٢٩٢ .

(٢) د . يحيى هويدى: محاضرات فى الفلسفة الإسلامية ص ١٥٦ ، سانتلانا : الوجود الإلهى ص ١١١ - ١١٥ مكتبة الخافقين ط أولى .

ويجعلها أفلوطين آخر الموجودات في عالم المجردات عنده .

النفس الكلية أيضا تلد موجودات أدنى منها فهي التي خلقت جميع الحيوانات بأن نفخت فيها الحياة ويتم ذلك بأن تفيض النفس الكلية النفوس الجزئية دون أن تنقسم إلى أجزاء[1]

والنفس الكلية هي التي تتحقق بها الصلة بين العالم المحسوس والعالم غير المحسوس مع أنها مجردة ، وهي في تطلعها إلى العقل فوقها فإنها تتبع العالم الإلهي ، ومن ناحية أنها تشع على المحسوسات فإنها تدخل فيها إلا أنها غير مجزأة .

الفيض لا ينتهي عند النفس ، بل إنها فاض عنها الزمان والمكان ، ثم الطبيعة، وهي النفوس البشرية - الجزئية- ونفوس الكواكب . وجميع هذه الفيوضات تشتاق وتتوق إلى مصدر كل فيض، أي الواحد ، فيكون الوجود متدرجاً من الأسفل إلى الأعلى أي إلى الواحد .

هذا عرض موجز لمقالة أفلوطين في الفيض والصدور وقد لخصها في القول: «الواحد لا يصدر عنه إلا واحد » فما مدى تأثر ابن سينا - والفلاسفة الإسلاميين - بهذه النظرية ؟

٢-نظرية الفيض عند ابن سينا:

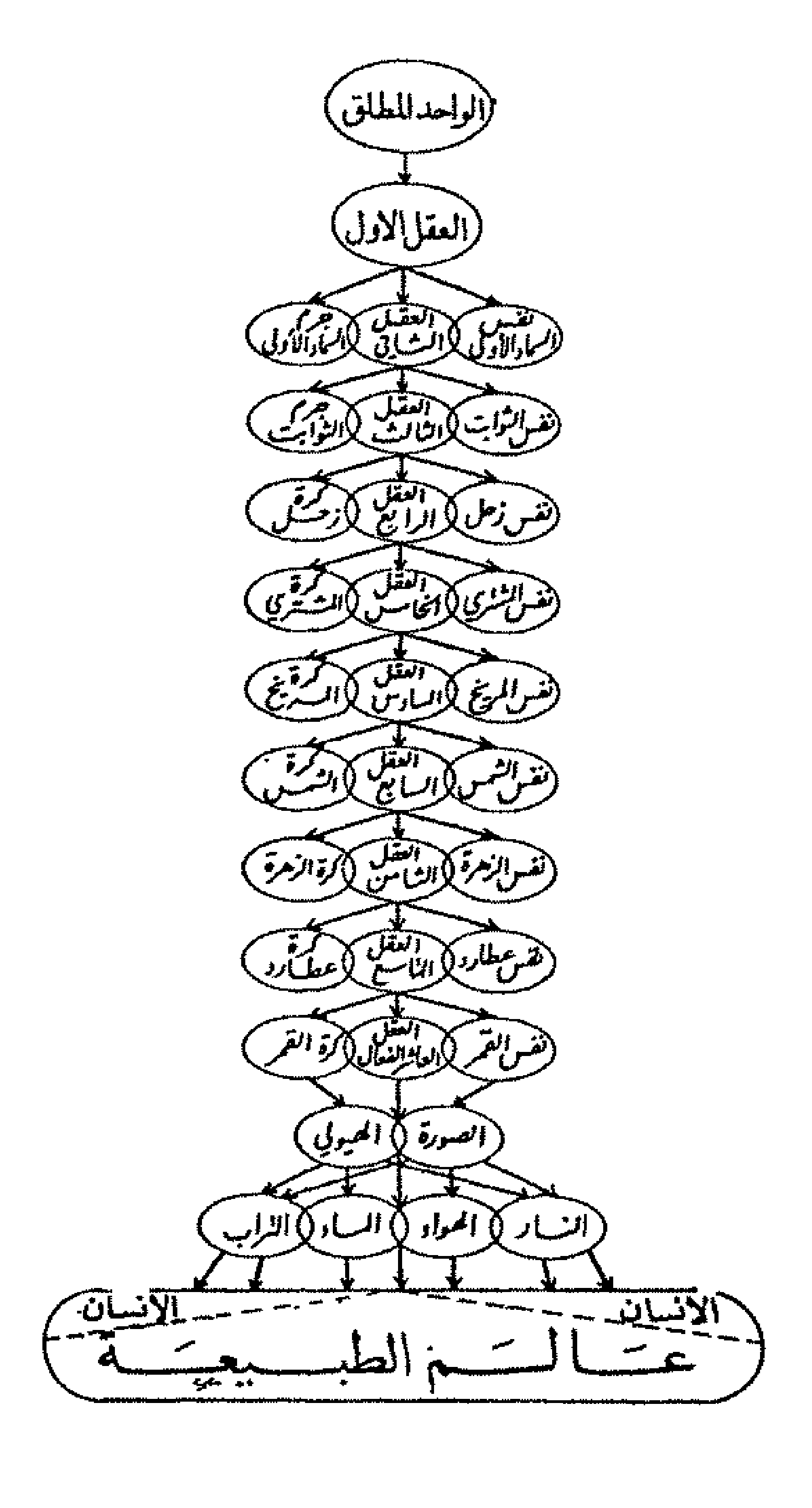
عرضنا فيما سبق لتقسيم ابن سينا الوجود إلى واجب وممكن ، ثم تقسيم الواجب إلى : واجب بذاته وواجب بغيره، وهو الممكن ، والواجب بذاته هو ما لا علة لوجوده بخلاف الواجب بغيره ، فهو ما احتاج إلى علة توجبه ، والله تعالى وحده هو الواجب بذاته، أما ما يصدر عنه فممكن الوجود ، أي أنه واجب بواجب الوجود . وكيفية صدور العالم الممكن عن الله هو السبب الأول الذي ألجأ ابن سينا - والفارابي - إلى تقسيم الوجود إلى واجب وممكن .

وسبب آخر : واجب الوجود واحد من جميع الوجوه ، فإذا صدر عنه العالم المتكثر مباشرة لكان مدعاة للتعدد والتكثر في ذات الواجب ، لذلك لجأ ابن سينا إلى مقولة أفلوطين : الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . والمقصود أنه إذا صدر

---

(١) يوسف كرم : السابق ص ٢٩٣ .

تصور الفيض عند ابن سينا



عن الواحد وجود فيجب أن يكون ذلك الوجود واحدا . ولكن العالم متكثر ، فكيف صدرت الكثرة عن الواحد ؟

تبين لنا فيما سبق أن جميع الممكنات تستند إلى واجب الوجود بذاته ، فهو علة هذه الممكنات بصورة دائمة ، والعلة هنا علة عقلية ، فواجب الوجود عقل ذاته ، ومجرد كونه عقلاً محضاً ، يعقل ذاته لابد من أن يلزم عنه شيء على الصورة التي عقل بها ، غير أن هذا الشيء الصادر عن الله صادر عن واحد ، فوجب أن يكون هو أيضا واحدا ، لأنه لا « يجوز أن يكون أول الموجودات » -وهي المبدعات- عنه كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام إلى مادة وصورة ، لأنه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته »[1] لذلك كان أول ما يفيض عن الأول هو العقل الأول ، هو « واحد - أيضا - بالعدد وذاته وماهيته موجودة لا في مادة ، فليس شيء من الأجسام ولا من الصور التي هي كمالات الأجسام معلولاً قريباً له ، بل المعلول الأول عقل محض لأنه صورة لا في مادة ، وهو أولى العقول المفارقة »[2]

ولكن هذا العقل ليس من قسم الواجب بذاته لأنه معلول لعلة هي الواجب بذاته، المبدأ الأول ، لذلك فهو ممكن بذاته ، فلا حرج إذن من وجود الكثرة فيه . كيف يتم ذلك ؟

العقل الأول الفائض عن المبدأ الأول ، يتأمل المبدأ الأول ويعقله ، باعتباره واجباً له ، فيفيض عنه بهذا الاعتبار عقل ثان ، وفي ذات الوقت يعقل ذاته باعتباره واجباً بغيره ممكنا بذاته - فتفيض عنه نفس كلية ، هي صورة الفلك الأقصى، وهنا تبدأ الكثرة في العقل الأول .

يقول ابن سينا : « العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته، وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى وكمالها وهي النفس . وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المندرجة في تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الأقصى - المندرجة في جملة ذات الفلك الأقصى - بنوعه . . . وكذلك الحال في عقل عقل ، وفلك فلك حتى ينتهي إلى العقل الفعال الذي يدبر أنفسنا »[3].

---

(١) ابن سينا : النجاة ص ٤٥٠ .
(٢) السابق ص ٤٥١ .
(٣) ابن سينا : السابق ص ٤٥٥ .

ومعنى هذا أن العقل الأول فاضت عنه ثلاثة أشياء : العقل الثاني وهو العقل الكلي ، ونفس الفلك الأقصى، وجرم الفلك . وعلى هذا النحو يستمر الصدور حتى يصل إلى العقل العاشر وهو العقل الفعال ، وهو المدبر لعالمنا الأرضي ، عالم الكون والفساد ، فكل شيء فيه خاضع لتدبير العقل الفعال .

يقول ابن سينا في موضع آخر : « هذا العقل - العقل الكلي - له ثلاث تعقلات :

أحدها : أنه يعقل خالقه تعالى .

والثاني : أنه يعقل ذاته واجبة بالأول تعالى .

والثالث : أنه يعقل كونه ممكنا لذاته .

فحصل من تعقله خالقه عقل هو أيضا جوهر عقل آخر ، كحصول السراج من سراج آخر . وحصل من تعقله ذاته واجبة بالأول نفس ، هي أيضا جوهر روحاني كالعقل . إلا أنه في الترتيب دونه .

وحصل من تعقله ذاته ممكنا لذاته جوهر جسماني هو الفلك الأقصى ، وهو العرش بلسان الشرع » . [1]

٣- ملاحظات ونقد :

نلاحظ هنا على نظرية الفيض الفارابية السينوية :

١- أن الصدور آلي ، بمعنى ان الله تعالى لم يقصده ، ولم يرده ، لانه ليست له غاية ، لأن الغاية نقص، فالصدور تم ضرورة .

٢-العالم لم يفض عن الله مباشرة ، وإنما فاض عن متوسطات بين الله والعالم ، كالعقل والنفس الكلية ، ومعنى هذا أن فعل الله قاصر على العقل الأول فقط ، أما باقي الموجودات الفائضة ، فليست من فعله ، وإنما من فعل بعضها البعض ، أي من فعل المتوسطات ، فهي التي تعنى بالعالم ، لا الله .

٣- إن القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، ينتهي إلى نفي أن يكون العالم فعلاً لله تعالى لأن الله تعالى واحد ، والعالم مركب أي متكثر ، فلا

---

(١) ابن سينا : رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ١٨٩ تحقيق د . أحمد فؤاد الأهواني . الحلبي ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م .

يتصور أن يكون فعلاً لله .

٤- وابن رشد من منطلق إنكاره قياس الغائب على الشاهد ينتقد ، بل دحض نظرية الفيض التى لجأ إليها ابن سينا [١] - والفارابى - لتبرير صدور الكثرة عن الأول .وإن كان ابن رشد لا ينفى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وإنما ينكر الطريقة التى سلكها ابن سينا ، كما أنه ينفى أن يكون لهذه النظرية أساس فى فلسفة أرسطو أو أفلاطون ، بالإضافة إلى ذلك فإنه لا يجد مبرراً عقلياً واحداً، يؤدى إلى القول بالفيض [٢].

يقول ابن رشد : إن فلاسفة الإسلام كالفارابى وابن سينا « لما سلموا لخصومهم أن الفاعل فى الغائب كالفاعل فى الشاهد ، وأن الفاعل الواحد لا يكون منه إلا مفعول واحد ، وكان الأول عند الجميع واحداً بسيطاً ، عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه ، حتى اضطرهم الأمر أن لا يجعلوا الأول هو المحرك الحركة اليومية » [٣] .

والخطأ - فيما يرى ابن رشد - هو هذا القياس لأن « الفاعل الأول الذى فى الغائب فاعل مطلق ، والذى فى الشاهد فاعل مقيد ، والفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق ، والفعل المطلق ، ليس يختص بمفعول دون مفعول».[٣]

٥- القول بأن المعلول الأول فيه كثرة ، وتلك الكثرة ليست صادرة عن المبدأ الأول ، جعل ابن رشد يسأل ملزماً : من أين جاءت فى المعلول كثرة ، وأنتم تقولون : إن الواحد لا يصدر عنه كثير ؟

وصدور الكثرة عن الواحد يناقض قولهم : إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وهو يناقض قولهم : إن الذى صدر عن الواحد الأول شىء فيه كثرة، لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد ، إلى أن يقولوا : إن الكثرة التى فى المعلول الأول كل واحد منها أول ، فليزمهم أن تكون الأوائل كثيرة ، وهذا كله من خرافات الفارابى وابن سينا [٤].

(١) د. عاطف العراقى : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٠١ دار المعارف ١٩٨٤م .

(٢) د. عاطف العراقى : السابق ص ٢٠٢ .

(٣) ابن رشد : تهافت التهافت ص ١١٣ .

(٤) ابن رشد : السابق ص ١٤٥ .

بمعنى آخر : إذا لم يصدر عن المبدأ الأول إلا واحد - كما هو الحال في العقل الأول - فذلك الصادر إن كان واحداً من كل وجه لزم أن لا يصدر عنه إلا واحد - طبقا لقاعدتهم - وهكذا في بقية العقول الصادرة .

وإن كان فيه كثرة ما بأى وجه من الوجوه - والكثرة وجودية - يعنى أنه صدر عن الأول أكثر من واحد ، وإن كانت عدمية ، لم يصدر عنها وجود ، أى أنه لم يصدر عن الأول واحد .

٦- قول ابن سينا : « إن من شأن الواحد دائماً يصدر عنه واحد » يتناقض مع قوله : « وليس كون الكل عنه على سبيل الطبع » [(١)] .

ووجه التناقض أن القول الأول لا ينطبق إلا على الفاعل بالطبع ، والقول الثاني يشير إلى أن الفاعل فعل بالإرادة وليس بالطبع .

٧- إن القول بأن العقل الأول الفائض عن المبدأ الأول ، واجب بالأول ، ممكن بذاته ، أى أنه معلول لغيره ، فليس هو علة وجود نفسه ، فكيف يكون علة وجود غيره ؟ أريد أن أقول بلغة الشرع : المخلوق وجوده ليس من ذاته فكيف يمنح وجوداً ليس له بالذات ؟

٨- وأخيراً يقول الأستاذ الدكتور إبراهيم بيومي مدكور: « ولا ننكر أن للفارابي وابن سينا موقفين يعز الدفاع عنهما . أولهما : الاكتفاء بفكرة الصنع وهي ليست شيئا آخر سوى الفيض ، أو الصدور الأفلوطيني ، وهو لا يحقق الخلق الذى قصد إليه القرآن ، والذى يعتمد على قدرة البارئ وإرادته .

وثانيهما : قصر العلم الإلهي على الكليات أو محاولة بسطه عن طريقها إلى الجزئيات ، وهذا لا يحقق تماماً ما أثبته القرآن من أن الله تعالى أحاط بكل شيء علماً [(٢)] .

هكذا رأى ابن سينا أزلية العالم ، وكيف فاض عن واجب الوجود . ومعلوم أن أرسطو قال بالأزلية ، كما أتى بنظرية أبدية العالم ، فهل سايره ابن سينا في القول بالأبدية كما سايرة في القول بالأزلية ؟

---

(١) ابن سينا : النجاة ص ٤٤٩ .

(٢) د . مدكور : في الفلسفة الإسلامية جـ ٢ ص ٨٤ .

خامساً : مشكلة أبدية العالم :

العالم عند ابن سينا -والفلاسفة- كما أنه أزلي لا بداية لوجوده ، فهو أبدي لا آخر له ، ولا يتصور فساده ولا فناؤه ، بل لم يزل كذلك ولا يزال كذلك.

والمعنى أن القول بالأبدية لازم عن القول بالأزلية فالمشكلة الأولى ترتبط بالثانية ، كما أن أدلة ابن سينا في الأزلية جارية في الأبدية ، واعتراض الغزالي كاعتراضه الأول من غير فرق . لذلك فإننا سنعرض بإيجاز شديد لبعض حجج ابن سينا وموقف الغزالي منها :

الدليل الأول :

ومن حجج ابن سينا على أبدية العالم ما نقل عن جالينوس أنه قال : لو كانت الشمس مثلا تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في مدة مديدة، والأرصاد التي بها تعرف مقادير الأجرام العلوية تدل على أن مقدارها هذا منذ آلاف السنين، فلما لم تذبل في هذه الآماد الطويلة، دل على أنها لا تفسد[1]. ويرى الغزالي أن كلام جالينوس -إن صح عنه- لا يدل إلا على عدم وقوع الفساد لا على امتناعه. فالرصد لا يدل إلا على وقوعه أو لا وقوعه، لا على وجوبه أو امتناعه. وهذا معنى قول جالينوس «دل على أنها لا تفسد» ولم يقل لا تقبل الفساد . فإن كان وقوع فسادها فدليله لايتم لأنه حاصل قياس شرطي متصل هكذا :

إن كانت الشمس تفسد، فلابد أن يلحقها ذبول، لكنها لم تذبل إذن الشمس لا تفسد .

ويرى الغزالي أن التالي محال ، وعليه فالمقدم محال أيضا ، ومن ثم فالنتيجة غير لازمة . لأنه لا يُسلم أن الفساد لا يكون إلا عن طريق الذبول حتى يلزم التالي للمقدم . فالذبول أحد وجوه الفساد ولا يبعد أن يفسد الشيء بغتة وهو على حال كماله[2] .

ويسلم الغزالي – جدلاً – بعدم وقوع الذبول وأنه لافساد إلا بالذبول ، غير أنه يتساءل : من أين عرف أنه لا يعتريها الذبول ؟ ثم يجيب : لعله وقع لها ذبول لكن لبعدها عنا وقلة ذلك الذبول لا يظهر لنا ، وإذا انتقص منها مقدار

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٧١ . (٢) الغزالي . السابق ص ٧١ ، ٧٢ .

جبل مثلاً ، كيف يظهر لنا ودلالة الأرصاد ليست على سبيل التحقيق بل على وجه التقريب [١] . كما أن كثيراً من الأحجار ، مركبة من العناصر عندهم ، وهى قابلة للفساد . ثم لو وضعنا واحدا منها بين أيدينا مائة سنة ، لم يكن نقصانه محسوساً، فلعل نسبة ما ينقص من الشمس فى مدة تاريخ الأرصاد كنسبة ما ينقص من الحجر المقدر ، وهو الياقوت مثلاً فى مائة سنة وذلك كله لا يظهر للحس . وبذلك يبطل ما استدل به على استحالة العدم [١]. ويبدو أن ابن رشد يسلم مع الغزالى بأن قول جالينوس – وما ترتب عليه من أقيسة – غير برهانى وإنما كان إقناعياً [٢]

الدليل الثانى :

قول ابن سينا – وغيره من الفلاسفة – العالم لا ينعدم لأنه لا يعقل سبب معدم له .

وأما الانعدام بعد الوجود فلابد أن يكون بسبب؛ وذلك لأن سببه لا يجوز أن لا يستند إلى قديم وإلا تسلسلت الأسباب . وإذا استند إلى قديم فلا يجوز أن يكون موجباً بالذات لهذا العدم وإلا استحال الوجود وقد فرض موجوداً . فلابد أن يكون السبب إرادة القديم سبحانه وهو محال ، لأن الإرادة إن حدثت فقد تغير القديم وهذا أيضا محال وإلا فيكون القديم وإرادته على نعت واحد فى جميع الأحوال ، والمراد يتغير من العدم إلى الوجود ثم من الوجود إلى العدم . وما ذكره ابن سينا – سابقا – من استحالة وجود حادث بإرادة قديمة يرى أنه يدل على استحالة العدم [٣] .

سلم ابن سينا مع أرسطو بالابدية [٤] كما تصورها، مستدلاً على ذلك بأن

---

(١) الغزالى : السابق ص ٧٣ .

(٢) ابن رشد. تهافت التهافت ص ٨٨، د . العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد ص ١٨٥ .

(٣) الغزالى : السابق ص ٧٣ .

(٤) القول بأبدية العالم لازم من لوازم فلسفة ديموقريطس وانكساغوراس الطبيعية كالقول بقدمه ، فديموقريطس فرض قدم المادة (الذرة) وانكساغوراس ادعى وجود العناصر منذ القدم ولكنها فقط كانت غير متحركة ، وعلى غير نظام . ثم ان الكون والفساد مستمران فى نظر ديموقريط . والكون والفساد عند انكساغوراس هو استحالة شىء الى شىء بأن يزيد بعض الطبائع فيظهر للحواس ، أو ينقص فيخفى عليها . وبعبارة أخرى : الكون ظهور عن كمون ، والفساد=

العلة التامة متى وجدت وجد المعلول قطعا [١] فاذا فرض أنها دائمة كان معلولها كذلك يقول ابن سينا : « فقد بان لك أن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته ، وأنه لا يجوز أن تستأنف له حالة لم تكن . مع أنه قد بان لك بأن العلة التامة بذاتها تكون موجبة للمعلول فإذا دامت وجبت المعلول دائما»[٢] .

وعلاوة على ذلك يرى ابن سينا أن عالم الملائكة والنفوس البشرية أبدية ولا يجوز عليها التغير والفناء . ففى « رسالة الحدود » يقول فى حد الملك : «هو جوهر بسيط ذو حياة ونطق ، عقلى غير مائت ، وهو واسطة بين البارى عز وجل والأجسام الأرضية ومنه نفسى ومنه جسمى » [٣] .ويقول فى رسالة إثبات النبوة : « ثم بينوا – أى الحكماء المتشرعون – أن الأفلاك [٤] لا تفنى ولا تتغير أبد الدهر . وقد ذاع فى الشرع أن الملائكة أحياء قطعاً ، لا يموتون كالانسان الذى يموت» .[٥]

أما النفوس الإنسانية فيستحيل عليها العدم بعد وجودها وأنها سرمدية ، لأن « النفس بسيطة مطلقة لم تنقسم إلى مادة وصورة ، فلم تقبل الفساد .... جوهر النفس إذن ليس فيه قوة أن يفسد » [٦] أى أن ابن سينا مع تسليمه بحدوث النفس إلا أنه يدعى استحالة انعدامها ومن ثم فحتى لو قال بحدوث العالم فهو يحكم بعدم فنائه .

=يكون بعد ظهور دون أى تغير فى الكيفية . فحركة العناصر مستمرة فى نظره . (انظر : أرسطو : السماع الطبيعى م ١ ف ٤ ، يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٣٩ ، ٤٢) .

(١) د . جلال شرف : الله والعالم ص ٧٢ . (٢) ابن سينا : النجاة ٤١٢ .

(٣) ابن سينا : تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ص ٨٩ سنة ١٣٢٦ هـ .

(٤) كان فلاسفة العصور الوسطى يظنون أن مادة السماوات من نوع لا يقبل الكون والفساد ، ويتعبيرهم أنها لا تقبل الخرق والالتئام ، ولعل العلم اليوم فى طريقه إلى تزييف هذه النظرية لأن الأجسام التى تتساقط الآن من أعلى،ويسميها العلم بأنها مخلفات الفضاء أو حطام الفضاء ، قد تعرضت لفساد بانفصالها عن أصلها واحتراقها ، ولقد وقفت نظرية عدم الخرق والالتئام قديما فى وجه كثير من آراء الدين ، فأحالوا صعود الأنبياء إلى السموات ، وأحالوا أن تكون الجنة والنار فى السموات ... إن العلم الآن فى طريقه إلى أن يكشف عن زيف بعض الآراء العلمية التى كانت قديماً فى موضع القداسة .

(٥) ابن سينا : السابق ص ١٢٨ . (٦) ابن سينا : النجاة ص ٣٠٨ ، ٣٠٩ .

يسند الغزالي أمر الإيجاد والإعدام إلى إرادة الله تعالى ، فإذا أراد أوجد وإذا أراد أعدم ، وهو معنى كونه تعالى قادراً على الكمال ، والبارى تعالى وتقدس لا يتغير في نفسه وإنما يتغير الفعل. كما أن هناك من يرى أن العالم سيفنى ثم يعاد خلقه من جديد . أخذا من ظاهر قوله تعالى : « كل شيء هالك إلا وجهه»وليس من الضرورى التساؤل عن كيفية الإيجاد ولا عن كيفية الاعدام ، ولا على أى نحو يقع هذا أو ذاك . لأننا سلمنا أن ذات البارى غير ذات الانسان وفعل البارى غير فعل الإنسان وإرادة البارى غير إرادة الإنسان وأن قياس الغائب على الشاهد - في هذه الحالة - خطأ فادح على ما يقوله ابن رشد . فالله جل وعلا ﴿ فعال لما يريد ﴾ [1] ﴿ لا يُسأل عما يفعل وهم يسألون ﴾ [2] فالله سبحانه وتعالى لقوة سلطانه وعظيم جلاله لا يسأله أحد من خلقه عن شيء من قضائه وقدره.

وإذا كان هذا هو موقف ابن سينا من مشكلتى أزلية العالم وأبديته ، فما موقفه من مشكلة بحثنا الأخيرة ، ونعنى بها النفس الإنسانية ؟ هل هى قديمة قدم العالم ؟ أو أنها محدثة ؟ هل هى خالدة أبدية أو فانية ؟ هل هى من عينة البدن أو أنها تباينه وتفارقه ؟

* * *

---

(1) البروج : ١٦ .

(2) الأنبياء : ٢٣ .

الفصل الثالث

النفس

تقديم : نبذة عن النفس فى الفكر الإنسانى :

- عند قدماء المصريين .
- عند اليونانيين :

سقراط- افلاطون - أرسطو .

أولا : النفس عند ابن سينا :

- براهين وجود النفس .
- ماهية النفس .
- روحانية النفس .

ثانياً : أصل النفس ومصيرها :

- النفس حادثة بحدوث البدن .
- خلود النفس .
- إنكار التناسخ .

ثالثاً : قوى النفس :

نباتية - حيوانية - إنسانية

رابعاً : المعاد .

- تعقيب .

* * *

مقدمة

النفس أو الروح[١] – عند البعض – أمر من عالم ما وراء الطبيعة [٢] .

ومن العسير أن يضع لها الإنسان صورة واضحة ثابتة تخضع لعقله وحواسه .

يقول الغـزالي: « وذلك – أي أمر الروح – لم يبينه الرسل – والله أعلم – لأن كلام غيرهم بَيِّنٌ أن يُقبل أويرد ويصدق أو يكذب ، وكلام الرسل عليهم الصلاة والسلام ليس كذلك . . . فإن المسألة في نهاية الغموض ، والأذهان أكثرها ضعيفة ، فربما لم تفهم مقاصدهم» [٣] .

وعند قـوله تعـالى : ﴿ ويسـألونك عن الروح قل الروح من أمـر ربي ومـا أوتيتم من العلم إلا قليلاً ﴾ [٤] .

يقول الزمخـشري: « الأكثر على أنه الروح الذي في الحـيوان . سألوه – أي النبي – عن حقيقته ، فأخبر أنه من أمر الله – أي مما استأثر بعلمه » [٥] .

تحدث الـفلاسفـة عن النفس وعن الروح وعن العـقل ، وهم تارة يرون كل واحد منها كياناً مستقلاً له ذاته الخاصة به ووظيفته المستقلة كل الاستقلال .

وتارة يرون هذه كلهـا شـيئـاً واحداً . وآخـرون يقـولون بأن النفس والروح والعقل ليست أشياء في ذاتها وإنما هي مظاهر لوظائف عضوية في الجسد .

وآخرون يرون أنهـا متنزلة من العالم العلـوي ، عالم الروح ، أي هي هابطة من الملأ الأعلى ، تسري في الأجسـاد سريان الكهرباء في الأسلاك .

وعلى هذا تفرعت نظرات الفلاسفة والمفكرين منذ القدم ، فقد كان المصريون القدماء « يعتقدون أن الجسم تسكنه صورة أخرى مصغرة منه ، تسمى « القرنية » أو «الكا» كـمـا تسكنه أيضـاً روح تقيم فـيـه إقـامـة الطائر الذي يرفـرف بين

---

(١) تكلمنا عن النفس عند المتكلمين في كتابنا « منهج ابن القيم في أصول الدين » .

(٢) مع أننا لا ندرك النفس في ذاتها وإنما ندرك الظواهر النفسية إلا أن أرسطو اعتبرها جزءاً من عالم الطبيعة .

(٣) معراج السالكين ص ٢٣ .

(٤) الإسراء : ٨٥ .

(٥) الزمخشري الكشاف جـ ١ ص ٥٥٧ سورة الإسراء .

الأشجار، وهذه الثلاث - الجسم والكا والروح - مجتمعة تبقى بعد ظاهرة الموت»[١] .

ومع أن هذا النص يفيد إيمانهم ببقاء الجسد أيضاً إلا أنه يشير إلى استقلالية النفس أو الروح عن الجسد . أما فلاسفة اليونان فتراوحت نظراتهم إلى النفس بين المادية والروحية ، ونحن هنا نعرض عن الماديين ونشير إلى أبرز آراء الفلاسفة العقليين.

١- سقراط:

يرى سقراط - فيما يقول الشهرستاني - أن النفوس الإنسانية كانت موجودة قبل وجود الأبدان ، أما كيف كان وجودها : فإما أنها كانت متصلة بكلها - أي بالمصدر الأول- أو كانت متمايزة بذواتها وخواصها . . . فاتصلت بالأبدان استكمالاً ، واستدامة ، والأبدان قوالبها وآلاتها فتبطل الأبدان - بالموت - وترجع النفوس إلى كليتها [٢] .

ومعنى هذا أن النفس هبطت إلى الجسد لتستكمل شيئاً ينقصها ،أما استدامتها فأمر غير مفهوم إذ كيف يتم ذلك والبدن سوف يبطل بالموت ثم ترجع هي إلى عالمها التى جاءت منه ؟

وما دام الأمر كذلك وأنها هبطت من علٍ ثم رجعت كما كانت فهذا يدل على أن سقراط كان « يؤمن بالخلود ويعتقد أن النفس متمايزة عن البدن فلا تفسد بفساده ،بل تخلص بالموت من سجنها وتعود إلى صفاء طبيعتها » [٣] .

ونحن نسأل: هل ما قاله سقراط عن النفس يقيني؟ وهل لديه عن النفس معرفة يقينية؟ هنا نجد أن سقراط كان يرى أن ذلك أمر عزيز المنال . جاء في (فيدون) : « حسناً يا سقراط ، قال سيمايس، سوف أخبرك عما يخالجنى من صعوبة ، وسيخبرك سيبس بدوره صعوبته ، أنا أشعر - وأكاد أجازف فى القول فأقول إنك تشعر ما أشعر به - كم هو صعب بل وكم هو غير ممكن محاولة

---

(١) ديورانت : قصة الحضارة مجلد ١ ص ١٦٢ نشرة جامعة الدول العربية .

(٢) الملل والنحل جـ٢ ص٨٥ تحقيق محمد سيد الكيلاني . دار المعرفة بيروت ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ .

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٥٤ .

الوصول إلى معرفة يقينية عن مثل هذه المسائل التى تجابهنا فى حياتنا الحاضرة[(١)].

٢- أفلاطون :

اتفق أفلاطون مع أستاذه سقراط فى أن النفس قديمة ، فالنفس قد وجدت قبل وجود الجسد ، وهبطت على كره إلى العالم المحسوس واتصلت بالجسد ، فهى صورة من صور الملأ الأعلى [(٢)] .

ولكن ثمة اختلاف بين التلميذ وأستاذه ، فبينما رأى سقراط أن النفس هبطت إلى الجسد على سبيل استكمال وجودها واستدامته ، رأى أفلاطون أن هبوطها واتصالها بالجسد لم يكن حسب رغبتها، بل أجبرت على ذلك .

يقول أفلاطون : «إن النفوس كانت فى عالم الذر مغتبطة مبتهجة بعالمها وما فيه من الرَّوْح والبهجة ، فأهبطت إلى هذا العالم حتى تدرك الجزئيات وتستقبل ماليس لها بذاتها ، بواسطة القوى الحسية ، فسقطت وسقط منها رياشها قبل الهبوط ، وهبطت حتى يستوى ريشها ، وتطير إلى عالمها بأجنحة مستفادة من هذا العالم »[(٣)] .

وهى إذ تهبط إلى هذا العالم لتحل فى البدن لا تخلد إلى الراحة والدعة ، بل تقوم بعمل مزدوج من أجل نفسها ومن أجل البدن .

فيما يتصل بنفسها تتريص لتحافظ على كمالها ، ولتعوض ما فقدته أثناء فترة هبوطها ، ومن ناحية علاقتها بالبدن ، فإنها تدبره وتديره وتتصرف فيه.

غير أن أفلاطون يرى أن النفس جوهر روحانى ولا تتبدل طبيعتها مهما لحقها النقص والتشويه بسبب اتصالها بالبدن ، فتستطيع أن تتخلص من كل ذلك عندما تتحرر من الجسد[(٤)] .

والنفس عنده خالدة ، فلا تفنى بفناء الجسد ، ودليله على هذا أن « النفس بسيطة ، فلا تنحل بانحلال الجسم ، والنفس تعقل المثل الدائمة، فهى دائمة

---

(١) محاورة فيدون ص ٢٣٥ ، يوسف كرم : المصدر السابق ص ٩١ .

(٢) الشهرستانى : السابق ص ٩٢ .

(٣) الشهرستانى : السابق جـ ٢ ص ٩٢ .

(٤) د . جلال شرف : الله والعالم والإنسان ص ١٨٣ .

مثلها» [١] لاتقبل الموت بحال من الأحوال . أى أن المثل قديمة ودائمة ، والنفس تعقلها دائماً فهى خالدة بخلود معقولها .

٣- أرسطو :

أما رأى أرسطو فى النفس ، فيرى أنها ليست بجسم وأنها لم تتصل بالبدن اتصال انطباع فيه ، ولا حلول . . . بل اتصلت به اتصال تدبير وتصرف؛ وأنها حدثت مع حدوث البدن لا قبله ولا بعده ، وأنها باقية بعد مفارقة البدن [٢] . يعرف أرسطو النفس بأنها : جوهر ، بمعنى أنها صورة جسم طبيعى ذى حياة بالقوة ، ولكن هذا الجوهر كمال أول .

فالنفس إذن كمال أول لجسم هذه الطبيعة [٣] بمعنى أنها كمال أول لجسم آلى ، أى لجسم ذى أعضاء ، لكل عضو وظيفة [٣] وعلى هذا تكون النفس والجسم وحدة متكاملة لا ثنائية فيها[٤] أى أنهما جزءان لجوهر واحد متحدان اتحاد الهيولى والصورة .

فضلاً عن أن هذا التعريف جاء على وجه تشترك فيه النفس الكلية والنباتية والحيوانية والإنسانية.

ويرد أرسطو على الفلاسفة السابقين عليه ، والذين يرون أن النفس منقسمة ، جزء منها يفكر ، والجزء الآخر يشتاق .

يسأل أرسطو : ماذا إذن يوحد النفس إذا كانت طبيعتها منقسمة ؟

ليس هو الجسم بكل تأكيد ، بل يبدو أن العكس هو الصحيح ، فالنفس هى التى تحفظ وحدة الجسم لأنها إذا فارقته بطل وفسد .

إذن هو يريد التأكيد على وحدة النفس ويستدل على ذلك بالنبات - وفيه نفس - فإنه يستمر فى الحياة إذا انقسم ، وكذلك بعض الحشرات ، تبدو كأن فى الأجزاء منها نفساً ، إذ أن كل جزء منها يحفظ الإحساس والحركة المكانية

---

(١) يوسف كرم : السابق ص ٩٠ -٩١ .

(٢) الشهرستانى : الملل جـ ٢ ص ١٣٢ .

(٣) أرسطو : كتاب النفس ترجمة د . أحمد فؤاد الأهوانى ص ٤٢ الحلبى ١٩٤٩ م .

(٤) د . جلال شرف : السابق ص ١٨٥ .

وقتاً ما . . . أما أنها لا تستمر على هذه الحال ، فليس هذا بغريب ، إذ ليس لها الأعضاء الضرورية لحفظها الطبيعي ، ومع ذلك فإن جميع أجزاء النفس توجد في كل جزء منها [١] .

ثم انتهى أرسطو - إلى ما انتهى إليه سقراط - إلى القول : بأن الحصول على معرفة وثيقة عن النفس أمر شديد الصعوبة [٢] . وواضح أن فكرة أرسطو تختلف عن أفلاطون من وجهين :

١- إذا كان أرسطو يرى أن اتصال النفس بالبدن إنما هو اتصال تدبير ، فإن أفلاطون قرر أن اتصالها على سبيل الاستعاضة عما فقدته .

٢- ولما كانت النفس - عند أفلاطون - نازلة من عالم المثل فهي أزلية أبدية ، فإن أرسطو لا يعتقد أن النفس كانت موجودة قبل اتصالها بالبدن في عالم المثل [٣] ، وإنما هي حادثة مع حدوث البدن لا قبله ولكنها باقية بعده أي أنها أبدية وليست أزلية .

أولاً : النفس عند فيلسوفنا :

ما النفس إذن عند الشيخ الرئيس ؟ وما صلة نظريته في النفس بما ألمحنا إليه في الفكر اليوناني ؟ وما أبرز أدلته على وجود النفس ؟ وعملاً بمنهج ابن سينا في العرض رأينا تقديم براهينه على وجود النفس على ماهيتها .

أولاً : براهين وجود النفس :

دأب ابن سينا على إقامة الدليل على كل مسألة يطرحها ، فعل ذلك في مبحث واجب الوجود ، وكذا في كل قضية يثيرها ، ويعلن ذلك بصراحة فيقول : « من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت إنيته فهو معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الإيضاح » [٤]

---

(١) ارسطو : السابق ص ٣٦ - ٣٨ .

(٢) ارسطو : السابق ص ١٣ .

(٣) د . جلال شرف : الله والعالم . . ص ١٨٥ .

(٤) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية ص ١٥٠ تحقيق د . أحمد فؤاد الأهواني ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ الحلبي بمصر .

ويتضح فضل ابن سينا في الأبحاث التي أنشأها لإثبات وجود النفس ، والكشف عن هويتها. صحيح أن الكندى سبقه إلى إثباتها بدليل الحركة الذى ذكر أن أفعال الإنسان الإرادية ، منها ما يجرى بمقتضى الطبيعة ، ومنها ما يجرى بخلاف مقتضاها. إلا أن ابن سينا أضاف أدلة أخرى هى محل اعتبار كبير . وقبل تفصيل الأدلة نود أن نذكر أن له من وجود النفس موقفين: أحدهما: أن وجودها بديهى لا يحتاج إلى برهان. أما الثانى: فنراه يقيم الأدلة العقلية على وجودها .

الموقف الأول : أو برهان الرجل الطائر

يقول ابن سينا مشيراً إلى بداهة [1] وجود النفس :

« ارجع إلى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحاً ، بل وعلى بعض أحوالك غيرها ، بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسك ؟ ما عندى أن هذا يكون للمستبصر ، حتى أن النائم فى نومه ، والسكران فى سكره ، لا تعزب ذاته عن ذاته ، وأن لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره. ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت ، أول أمرها صحيحة العقل والهيئة ، لا تبصر أجزاءها ، ولا تُلامس أعضاءها ، بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا ثبوت إنيتها » [2]

وهذا البرهان يسميه ابن سينا ببرهان الرجل الطائر وملخصه أن نفترض رجلا خلق خلقاً كاملاً فى دفعة واحدة وعلق فى الفضاء أو بالأحرى فى الخلاء حتى لا يحس بهواء يلفحه ، ولا تتلاقى أعضاؤه ولا تتلامس ،بمعنى أن جسمه لا يشعر بوجوده ، كما أن هذا الجسم لا شيء يثبته ، أو يعنى أنه موجود ، ومع هذا يبقى الرجل المعلق فى الهواء مدركا لذاته ، مدركا لوجود مبرأ عن المكان

(١) سلك ديكارت نفس المسلك بعد ذلك فيقول : « إن وجود الله ووجود النفس أمر من أكثر معتقدات العقل الفطرى السليى أولية ، وإن كان ثمة من يشك ولم يقتنع بوجود الله ووجود النفس - كجوهر مفكر - بناء على ما عرضته من الحجج والبراهين (الكوجيتو) فإنى آمل أنه يدركوا بأن جملة الأمور الحسية التى يعتقدون فى أنفسهم أنهم على يقين من وجودها بسبب من التجربة الحسية ، مثل أن لهم جسداً وأن هناك نجوماً وأرضاً وقمراً ، هى أقل وثوقاً من تلك المعتقدات الفطرية [انظر : مقدمة كتب العالم الغربى الكبرى . ف ٨٨ . مادة النفس ص٧٩٢ب] .

(٢) ابن سينا الإشارات ق٢ ص ٣١٩ ، تحقيق : د. سليمان دنيا ، مصر ١٩٥٧ .

والطول والعرض والعمق ، أى أنه غير جسماني ، ما أثبته الرجل إذن غير جسمه الذى لم يثبت له وجود .

الإنسان إذن لا يغفل عن إدراك ذاته، يتساوى فى ذلك كامل الإدراك ، وناقصه كالنائم أو السكران . وحتى لو افترضنا حالة من حالات النفس يكون الإنسان فيها مبعثر الأجزاء ، غير متماسك الأبعاض. ولكنه مع ذلك صحيح العقل فإنه يغفل عن كل شيء إلا نفسه فإنه يدرك وجودها وإنيتها بطريق واضح، وذلك يرجع إلى أن جوهر الإدراك تابع للنفس ، ففى الوقت الذى ينصرف فيه عن أبعاضه المادية لا يبتعد عن إدراك مصدر تفكيره ، ومنبع ذاته وهوالنفس ، إن المُدْرِك هو عين المدرَك. إذا تحقق هذا كله فإن الإنسان يغفل عن كل شيء : أعضاء جسمه وحواسه وعن العالم الخارجى ، ولكنه لا يغفل عن إدراك ذاته وإدراك أنه موجود ، هذا الإدراك - كما هو واضح - لا يكتسب لا بحد ولا برسم ولا يثبت بحجة أو برهان [1] أى أن الإنسان يدرك ذاته إدراكاً حدسياً مباشراً ، فلا يحتاج إلى إعمال فكر أو الاستعانة بحد أوسط .

ثم يقول ابن سينا : « فبين أنه ليس مدركك حينئذ عضواً من أعضائك ، كقلب أو دماغ . وكيف ؟ ويخفى عليك وجودهما إلا بالتشريح . ولا مدركك جملة من حيث هى جملة ، وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ، وما نبهت عليه. فمدركك شيء آخر غير هذه الأشياء التى قد لا تدركها وأنت مدرك لذاتك، والتى لا تجدها ضرورية فى أن تكون أنت أنت . ولعلك تقول : إنما أثبت ذاتى بوسط من فعلى ، وإن أثبته فعلاً لك فلم تثبت به ذاتك ، بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك مثبت فى الفهم قبله ولا أقل من أن يكون معه ، فذاتك مثبتة لا به »[2] .

وبرهان الرجل الطائر أو المعلق ، نجد له صدى لدى أبى الفلسفة الحديثة ديكارت . وسواء كان هذا الأثر وصله مباشرة عن طريق ترجمة كتاب الشفاء إلى اللاتينية ، كما أثبت ذلك الأستاذ الدكتور إبراهيم بيومى مدكور ، أو جاءه بطريق غيرمباشر ، فإن مقابلة النصين توضح سبق ابن سينا وتمهيده لديكارت .

---

(١) ابن سينا : السابق من شرح الطوسى ص ٣٢٠ .

(٢) ابن سينا : السابق . .

يقول ديكارت : « قد أستطيع أن أفترض ان لا جسم لى ، وأن لا عالم ولا مكان أحل فيه ، ولكنى لا أستطيع لهذا أن افترض أنى غير موجود، بل على العكس ، ينتج قطعاً فى وضوح من شكى فى حقيقة الأشياء - أنى موجود . فقد عرفت إذن أنى جوهر وطبيعته التفكير ، ولا يحتاج فى وجوده إلى مكان ، ولا يخضع لشيء مادى. وعلى هذه الصورة « الأنا » أو النفس التى هى أساس ما أنا عليه متميزة تمام التميز من الجسم ، بل هى أيسر معرفة منه ، حتى فى حال انعدامه لا تنقطع هى عن أن توجد مع كل خصائصها »[1] .

الموقف الثاني: البراهين العقلية على النفس :

لم يقف ابن سينا عند هذا الحد من برهان الرجل الطائر وإنما تجاوزه ، فذكر جملة من البراهين التى تقوم على النظر العقلى ، منها :

١ - البرهان الطبيعى :

أراد ابن سينا إثبات المباينة الكاملة بين النفس والجسد ، وأنها ليست هى هو، ولا العكس وهناك أفعال تصدر من الإنسان لا علاقة للجسد بها مما يدل على وجود قوة أخرى مخالفة للبدن. فأقام البراهين على الإثنينية بكلام طويل ذكره فى الإشارات وفى رسالة : « مبحث عن القوى النفسانية » فيقول : « لما كانت أخص الخواص بالقوى النفسانية شيئين : أحدهما : التحريك ، والثاني: الإدراك ، فوجب علينا أن نبين أن لكل جسم متحرك علة محركة ، ثم يتبين لنا من ذلك أن الأجسام المتحركة بحركات زائدة على الحركات الطبيعية كالهابطة الثقيلة ، والصاعدة الخفيفة لها علل محركة نسميها : نفوساً أو قوى نفسانية ، وأن نبين أن بعض الأجسام مهما وسم بأنه مدرك ، فإن إدراكه لن تصح نسبته إليه إلا لقوى فيه متمكنة من الإدراك . ونفتتح ونقول :

إن مما لا يصادف العقل فيه ريبة أن الأشياء منها ما اشتركت فى شيء ، وافترقت فى آخر ، وأن المشترك غير المفترق ، ويصادف كافة الأجسام مشتركة فى أنها أجسام ، ثم يصادفها بعد ذلك مفترقة فى أنها متحركة وإلا لا وجود

---

(١) التأملات لديكارت . عن د . مدكور : فى الفلسفة الإسلامية جـ ١ ص ١٥٥ . وأيضا د . عثمان أمين : بين إنية ابن سينا وكوجيتو ديكارت . مقال بمجلة الثقافة ع ٦٩١ مارس ١٩٥٢ .

لذات السكون ، بل لا حركة إلا على بُعْد مستدير ، إذ الحركات المستقيمة قد تقرر من صورتها أنها لن تنفذ إلا عن وقفات وإلى وقفات .

فبيِّنٌ أن الأجسام لن توصف بالحركة لأنها أجسام ، بل لعلل زائدة على جسميتها، منها تصدر حركاتها صدور الأثر عن المؤثر .

وإذ قد تبين لنا هذا فنقول : إنا وجدنا من الأجسام المتولدة عن العناصر الأربعة ما يتحرك لا بالقسر ضربين من الحركة بينهما خلاف ما ، أحدهما : يلزم عنصره ، لاستيلاء قوة أحد الأركان عليه ، واقتضائها تحريكه إلى حيزه المحمول بالطبع ، كحركة الإنسان بطبع العنصر الراجح الثقيل إلى أسفل . وهذا الضرب من الحركات لا يوجد إلا إلى جهة واحدة وسياقة واحدة . وثانيهما بخلاف مقتضى عنصره الذى هو إما السكون فى الحيز الطبيعى حالة الاتصال به، كتحريك الإنسان بدنه إلى مستقره الطبيعى وهو على وجه الأرض ، وإما الحركة إلى الحيز الطبيعى حال مباينته ، وذلك مثل حركة الحيوان الطائر بجسمه الثقيل إلى العلو فى الجو . فبيِّنٌ أن للحركتين علتين ، وأنهما مختلفتان ، إحداهما تسمى طبيعية ، وثانيتهما تسمى نفساً أو قوة نفسانية ، فقد صح من جهة الحركة وجود القوى النفسانية .

وأما من جهة الإدراك ،فلأن الأجسام توجد مشتركة فى أنها أجسام، ومفترقة فى أنها درّاكه ، فبين بالتدبير الأو ل أن الإدراك لن يفترق عنها بذاتها بل بقوى محمولة فيها .فقد اتضح بهذا الضرب من التبيان أن للقوى النفسانية وجوداً[1].

يريد ابن سينا أن يقول : إن أبرز مظاهر وجود النفس ، تلك الأفعال التى تتم بغير جسمية الإنسان كالحركة والإدراك . والحركة قسرية وإرادية ، أما الأولى فتحدث بفعل دفعة خارجية تصيب جسماً فتحركه .

أما الإرادية ، فمنها ما يحدث على مقتضى الطبيعة ، كسقوط حجر من أعلى إلى أسفل . ومنها ما يحدث ضد مقتضى الطبيعة ، كالإنسان الذى يمشى على وجه الأرض مع أن ثقل جسمه كان يدعوه إلى السكون، أو كالطائر الذى يحلق فى الجو بدل أن يسقط إلى مقره فوق سطح الأرض ، وهذه الحركة المضادة للطبيعة تستلزم محركاً خاصاً زائداً على عناصر الجسم المتحرك ، وهو النفس .

---

(١) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية ص ١٥٠ -١٥١ .

قد يقال هنا : إن برهنة ابن سينا لا تؤدى إلى النتيجة مباشرة ، فضلاً عن وجود العديد من الآلات الصناعية ، كالطائرات والصواريخ تتحرك حركات ضد الطبيعة ، دون أن يقول أحد : إن لها نفساً تحركها [١] .

ولكن يمكن أن يقال رداً على الاعتراض السابق إن الطائرة أو الصاروخ أو ما شابه ذلك أجسام صناعية ، بينما ابن سينا -وأرسطو والفارابى من قبل- يتحدث عن الجسم الطبيعى ، وتعريفه للنفس بأنها «كمال أول لجسم طبيعى آلى له أن يفعل أفعال الحياة » يدل على ما ذهبنا إليه ، فهى كمال أولى لجسم طبيعى ذى حياة ، وليس جسماً صناعياً كالطائرة مثلاً ، ولأن الجسم الصناعى لا يمكن أن يكون آلة لها ، كما أنه ليس قابلاً للحياة . من ناحية أخرى لاحظ الدكتور مذكور والدكتور ألبير نصرى نادر أن هذا البرهان السينوى عليه مسحة أرسطية فقد ذكر أرسطو فى كتاب النفس : أن الكائن الحى يتميز عن غير الحى بميزتين رئيسيتين هما : الحركة والإحساس .

٢- البرهان السيكولوجى :

مضمون هذا الدليل أن النفس تتجلى وتتكشف من خلال ما اصطلحنا على تسميته الحالات العقلية وما يتبعها من الحالات النفسية كالضحك والبكاء والغضب والفرح والضجر .

يقول ابن سينا : « ومن خواص الإنسان أنه يتبع إدراكاته للأشياء النادرة انفعال يسمى التعجب ويتبعه الضحك، ويتبع إدراكه للأشياء المؤذية انفعال يسمى الضجر و يتبعه البكاء.. وقد يتبع شعوره بكونه فعل شيئا من الأشياء التى قد أجمع على أنه لا ينبغى أن يفعلها انفعال يسمى الخجل » وفضلاً عن هذا فإن «أخص خواص الإنسان تصور المعانى الكلية العقلية المجردة . . . والتوصل إلى معرفة المجهولات تصديقاً وتصوراً من المعلومات الحقيقية . فهذه الأحوال والأفعال جلّها يختص به الإنسان ، وإن كان بعضها بدنياً ولكنه موجود للإنسان بسبب النفس التى للإنسان والتى ليست لسائر الحيوان » [٢]

والذى يريد أن يقرره ابن سينا - هنا - أن النفس هى ذات الإنسان وأنها

---

(١) د . مذكور : السابق ص ١٤٢ .

(٢) ابن سينا : الشفاء .

التي تنبئ عن ذاتيته ، بدليل أن هذه الإدراكات ليست من خواص الأجسام ، بل إنها مضادة لخواص الأجسام ، وهذه الخواص ما اختص بها الإنسان إلا لوجود القوة المدركة أو الدراكة أي النفس التي يتميز بها الإنسان عن الكائنات غير المدركة .

٣- برهان وحدة النفس أو الأنا :

القول بأن النفس ذات أجزاء ثلاثة أو قوى ثلاث : نباتية وحيوانية ونطقية يشير إلى تعدد قوى النفس ، وتعدد القوى هو تعدد للوظائف النفسية لا تعدد للنفس ذاتها وهذا ما يؤكد عليه ابن سينا . فقوى النفس وملكاتها تؤلف نظاماً محدداً وسلسلة مترابطة تمضي من الوظائف السفلى للنفس إلى وظائفها العليا ، من الغذاء إلى الإحساس إلى التعقل [١] .

يقول ابن سينا : « إن النفس ذات واحدة ولها قوى كثيرة ، ولو كان قوى النفس لا تجتمع عند ذات واحدة ، بل يكون للحس مبدأ على حدة وللغضب مبدأ على حدة ، ولكل واحد من الأخرى مبدأ على حدة . . . لأصبحت القوة التي بها تغضب هي بعينها تحس وتتخيل » [٢] ولكن الواقع غير ذلك ، إذ إن المشاهدة تدل على أنها كلها تؤدي إلى مبدأ واحد . . . إلى قوة واحدة بها يصلح اجتماع هذه الأمور . . . وهذه القوة ليست طبيعية فهي إذن نفس[٢].

والمعنى المقصود أنه رغم تعدد قوى النفس وتنوعها ، فهي ذات واحدة ، يظهر ذلك جلياً من تداخل هذه القوى ببعضها البعض ، فكل قوة تتصل بغيرها ، ولولا ذلك لتعددت المواقف داخل الذات الواحدة ، وعلى سبيل المثال: لو كان الحس مستقلاً عن الغضب - ولا جامع يجمعهما- لما اتفقا ، أي لما أديا إلى موقف واحد هو الغضب ، فكل القوى تؤدي إلى مبدأ واحد هو النفس ، أو مانطلق عليه « الأنا».

يقول الشيخ الرئيس : « . . . والإنسان يقول أدركت الشيء الفلاني ببصري ، وأشتهيته أو غضبت منه . وكذا يقول : أخذت بيدي ، ومشيت برجلي ، وتكلمت بلساني ، وسمعت بأذني ، وتفكرت في كذا وتوهمته

(١) ابن سينا : كتاب النفس ص ٤٩ - ٥٠ .

(٢) النجاة ص ٣١٠ - ٣١٢ .

وتخيلته . . .» ونحن نعلم أنه لا يبصر بالأذن ، ولا يسمع بالبصر ، ولا يمشى باليد ولا يأخذ بالرجل ، ففيه شيء مجمع لجميع الإدراكات والأفاعيل ، وهو وراء البدن.

إن الإنسان إذا كان منهمكا في أمر من الأمور فإنه يستحضر ذاته حتى أنه يقول : إنى فعلت كذا أو فعلت كذا، وفى مثل هذه الحالة يكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنه ، والمعلوم بالفعل غير ماهو مغفول عنه ، فذات الإنسان مغايره للبدن[1] بمعنى أنه رغم هذا التوزع في وظائف الأعضاء فإن الإنسان يعرف بالضرورة أن أعضاءه ليست هي المجمعة لإدراكاته . كما أنها لا يمكن أن تتبادل الوظائف فالإنسان الذى يشير إلى ذاته « بأنا » مغاير لجملة أجزاء بدنه .

كما أن هذا « الأنا » المغاير للبدن والذى نشير به إلى ذاتية الإنسان « لا يمكن أن يكون جسماً ولا جسمانياً ، لأنه لو كان كذلك لكان أيضاً منحلاً سيالاً قابلاً للكون والفساد بمنزلة هذا البدن فلم يكن باقياً من أول عمره إلى آخره . فهو إذن جوهر فرد روحاني . . . وإلى هذا أشير فى هذا الكتاب الإلهى بقوله : ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحى﴾ فالتسوية هو جعل البدن بالمزاج الإنسى مستعداً لأن تتعلق به النفس الناطقة ، وقوله (من روحى) إضافة لها إلى نفسه لكونها جوهراً روحانياً غير جسم ولا جسمانى »[1] وروحانيتها تجعلها غير منقسمة . ويمكننا ملاحظة : أنه مع تنوع الأحوال النفسية واختلافها ، من سرور وحزن ، وحب وكره ، ونفى وإثبات، وتحليل وتركيب إلا أننا في كل هذا صادرون عن شخصية واحدة ، وقوة عظمى توفق بين المختلف وتوحد المؤتلف ، ولو لم تكن هذه القوة لتضاربت الأحوال النفسية واختل نظامها ، وطغى بعضها على بعض، وما النفس من آثارها إلا بمثابة الحس المشترك من المحسوسات المختلفة ، كلاهما يلم الشعث ويبعث على النظام والترتيب[2] .

---

(١) ابن سينا : رسالة فى معرفة النفس الناطقة ص ١٨٤ - ١٨٥ تحقيق د . الأهوانى ط الحلبى ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ .

(٢) ابن سينا : الشفاء جـ ١ ص ٣٦٢ تحقيق فضل الرحمن، والإشارات ص ٣٢٨ تحقيق د . سليمان دنيا : القاهرة ١٩٥٧ ، والنجاة ص ٣٠٠ .

٤- برهان الاستمرار أو الاتصال:

يقوم هذا البرهان على ظاهرة استمرار الحياة العقلية والوجدانية فينا . والحقيقة أنه أول برهان يسوقه ابن سينا في رسالته « في معرفة أحوال النفس الناطقة وأحوالها » .

يقول ابن سينا : « تأمل أيها العاقل في أنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً في جميع عمرك ، حتى إنك تتذكر كثيراً مما جرى من أحوالك فأنت إذن ثابت مستمر لا شك في ذلك ، وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتاً مستمراً بل هو أبداً في التحلل والانتقاص، ولهذا يحتاج الإنسان إلى الغذاء بدل ما تحلل من بدنه ، . . . ولهذا لو حبس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه ، فتعلم نفسك أن في مدة عشرين سنة لم يبق شيء من أجزاء بدنك ، وأنت بقاء ذاتك في هذه المدة ، بل جميع عمرك ، فذاتك مغايرة لهذا البدن ، وأجزائه الظاهرة والباطنة . [١]

ويرى ابن سينا أن هذا برهان عظيم يفتح لنا باب الغيب، فإن جوهر النفس غائب عن الحس والأوهام . هذا البرهان السينوى على وجود النفس واستقلالها عن البدن ، نجد له صدى عند بعض فلاسفة العصر الحديث أمثال برجسون ، الذى ذهب ليدلل على وجود النفس بالكشف عن وظيفة من وظائفها ، أو بالأحرى بالكشف عن ظاهرة إنسانية ولكنها لا تمت بصلة إلى جهاز عضوى في الإنسان، وإذا كان الأمر كذلك فإن مصدرها يكون قوة غير عضوية هى النفس.

يقول برجسون : « الذاكرة ليست مجرد وظيفة من وظائف المخ . . بل هى المظهر الأول لما فى النفس من روحية وما لدى الشعور الإنسانى من قدرة على الاستقلال عن البدن »[٢] .

ثم يقول فى موضع آخر : « الجسم هو الأداة التى تستعين بها النفس للترجمة عن أفكارها والتعبير عن ذكرياتها البحتة . . . وليس فى استطاعة الجسم أن يولد أية حالة عقلية أو أن يحدث تصوراً »[٢]

---

(١) ابن سينا : السابق ص ١٨٣ - ١٨٤ .

(٢) د . زكريا ابراهيم : برجسون ص ١٣٩ ، ١٢٥ .

معنى هذا أن الحياة العقلية ، بما فيها من إدراك وتصور وشعور وتذكر أى استدعاء الماضى لربطه بالحاضر وتكوين تصور للمستقبل كلها وظائف للنفس ، أو بمعنى آخر : إنها ليست من آثار الجسد ، وإنما من آثار قوة أخرى غير عضوية تسمى نفساً . وبمقتضى ما ذكرنا يمكننا أن نقول : للنفس الإنسانية وجود حقيقى قائم بذاته ، فالحياة لا تصدق على الجسم بما هو جسم وإلا كان كل جسم حياً أو مبدأ للحياة ، فلابد إذن من وجود مبدأ فى الكائن الحى الناطق لا يكون جسماً، وإنما هو جوهر روحانى لا تعلق له بالمادة - إلا من حيث التدبير - غير قابل للكون والفساد ، وجوده وجود فعلى مستقل عن البدن ، يسمى النفس ، فإدراكنا المجردات يدل على أن المبدأ المدرك مجرد وأن هذا المبدأ هو النفس الناطقة .

وبراهين [1] ابن سينا على ذلك ، وإن كان مسبوقاً ببعضها من لدن أفلاطون وأرسطو ،فإن هذا لا يقلل من عبقرية الرجل ، ويكفيه جدة وطرافة: برهان الرجل الطائر . غير أننا نتساءل : كيف يظل الإنسان مفكراً عارفاً عالماً بذاته فى غياب البدن والأعضاء الحسية ، أى وسائل المعرفة الحسية ؟ وإذا كانت الحواس هى روافد للعقل أو جواسيس للعقل ، فكيف يعمل العقل الأنى فى غيبتها ؟ إن الانسان الذى يتكلم عنه ابن سينا ومن قبله أفلوطين ومن بعده ديكارت ، ليس بإنسان وإنما هو كائن آخر وجد مكتمل العقل ، فليس بحاجة إلى المدركات الحسية ، وهذا لم يوجد بعد فى عالم البشرية .

وإذا كانت المعرفة عند ابن سينا مصدرها الإحساس، وإذا كانت المعرفة إنفعال النفس بالمحسوس - كما يقول أرسطو - فكيف عرفت النفس إنيتها دون حواس؟

ماهية النفس :

نعرض هنا لمسألة ماهية النفس الإنسانية وطبيعتها ، وموقف ابن سينا ، هل

---

(١)لقد تناول الأستاذ الدكتور إبراهيم بيومى مدكور هذه البراهين السينوية تناولاً علمياً رصيناً . وبحثها بحثاً مستفيضاً مبينا مصادرها وأثرها فيمن جاء بعد ابن سينا من العرب ومن الأوروبيين، فكشف عن صداها لدى أبى الفلسفة الحديثة ديكارت ، ووليم جيمس وهنرى برجسون [انظر د. مدكور : فى الفلسفة الإسلامية . . . جـ ١ ص ١٣٤ - ١٩٤ دار المعارف بمصر ط ٣] .

كـان له شخصـيتـه المسـتـقلة أو أنه تابع المعلم الأول ، أو أنه جـمع بين رأيى الحكيمين؟

أشـرنا فى بداية هذا الفـصل إلى أن أرسطو يرى أن النفس الناطـقة جـوهر مجرد عن المادة ، لا هو جسم ولا حال فى جسم غير أن له علاقة بذلك الجسم ،هى علاقـة التدبير والتـصرف . وتعريفه المشـهور يقول : النفس « كـمال أول لجسم طبيعى آلى » (١)

هذا هو رأى أرسطو بإيجاز شديد - وقد أشرنا إليـه من قبل - فإذا ما انتقلنا بعد ذلك إلى استطلاع رأى فيلسوفنا الشيـخ الرئيس فى تعريف النفس وماهيتها وجدنا أنه يوافق أرسطو فى رأيه فنراه يعرف النفس كما عرفها أرسطو فقال هى: « كمال اول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكرى والاستنبـاط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك الأمـور الكلية » (٢) ومعنى أنها كمال لجسم طبيعـى هو أنه يصلح أن تصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها فى أعمال الحيـاة نحو : التغذى ، والنمو ، والإحسـاس والإدراك . فالمقصود إذن الجسم الطبـيعى وليس الصناعى كـالسرير مثـلاً . فالجسم الصنـاعى ليس قابلاً للحياة ومن ثم لا يمكن أن يكون آلة للنفس (٣) بينما الجسم الطبيعى من شأنه أن يفعل أفعال الحياة .

ومما يلفت النظر حقاً أن وجدنا أنّ ابن سينا يتابع أرسطو فى التعريف ويخالفه فى فهم وتصور التعريف ، فبـينما النفس عند أرسطو كمال أول ، أى أنها بمثابة الصورة للـجسم الحى وفعله الأول ،فـالكمال هو الصـورة ، أى أن النفس هى صورة الجـسد : « فالنفس والجسم جـزءان لجوهر واحد مـتحدان اتحاد الهـيولى والصورة» (٤) . الصورة إذن تحتاج فى قوامها إلى مادة .

بينما يتميز تعريف أو فهم ابن سينا بالتفريق بين الكمال والصورة ، فيقول فى

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسـفة اليونانية ص ١٥٦ . ولأرسطو تعريف آخر يقول فـيه إنها « ما به نحيا ونحس ونتنقل فى المكان ونعقل أولا » انظر : المصدر السـابق .

(٢) ابن سينا : النجاة ص ٢٥٨ .

(٣) ابن سينا : الشفاء جـ١ ص ٢٧٩ - ٢٨٠ .

(٤) يوسف كرم : السـابق ص ١٥٣ - ١٥٤ .

الشفاء : « إذا كانت كل صورة كمالاً ، فليس كل كمال صورة ، فإن الملك كمال المدينة والربان كمال السفينة ، وليسا صورتين للمدينة والسفينة ، فما كان من الكمال مفارقاً للذات لم يكن في الحقيقة صورة للمادة وفي المادة ، فإن الصورة التي هي في المادة هي الصورة المنطبعة فيها القائمة بها . . . فإذا قلنا في تعريف النفس إنها (كمال) كان أدل على معناها . »[1] كما أن القول بأن النفس صورة الجسم يفضي إلى وحدة مصيرهما[2] غير أن الأمانة العلمية تقتضينا التنبيه إلى أن مواقف الشيخ الرئيس من ماهية النفس متباينة ، فإذا كان هو هنا عليه مسحة أرسطية ، ففي موقف آخر يبدو أفلاطونياً .

لاحظنا في براهين ابن سينا على وجود النفس إلى أي مدى كان حريصاً على التمييز بين النفس والجسد ، فالنفس مغايرة للبدن تمام المغايرة .

لذلك رأى - مسايرة لأفلاطون - أن النفس جوهر قائم بذاته ، غير محتاج إلى الجسم ، بينما الجسم بحاجة الى النفس « تمام الاحتياج في حين أنها لا تحتاج إليه في شيء ، ولا يتعين جسم ولا يتحدد إلا إذا اتصلت به نفس خاصة، بينما النفس هي هي سواء اتصلت بجسم أم لم تتصل به ، ولا يمكن أن يوجد بدون النفس لأنها مصدر حياته وحركته ، وعلى العكس تعيش النفس بمعزل عن الجسم ، ولا أدل على هذا من أنها متى انفصلت عنه تغير وأصبح شبحاً من الأشباح ،في حين أنها بالانفصال والصعود إلى العالم العلوي تحيا حياة كلها بهجة وسعادة . فالنفس إذن جوهر قائم بذاته لا عرض من أعراض الجسم »[3] .

بعد هذا التقرير الأفلاطوني بجوهرية النفس ، يبدو أنه لا يرتضيه فيعود ليوفق بين رأي« أرسطو وأفلاطون فيصرح بأن النفس « جوهر وصورة في آن واحد ، جوهر في ذاتها ، وصورة من حيث صلتها بالجسم »[4] وابن سينا مسبوق بالمعلم الثاني في محاولته التوفيقية تلك .

---

(١) الشفاء ص ١١ .

(٢) د. جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية ص ٢٤٥ دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٧٣ .

(٣) الشفاء حـ١ ص ٢٨٥ ، رسالة في معرفة النفس الناطقة . . . ص ١٨٣ - ١٨٤ .

(٤) الشفاء ص ١٨٦ ، حـ ١ ص ٢٧٩ .

والنفس باعتبارها جنساً تنقسم إلى ثلاثة أقسام من جهة القوى :

الأولى : النفس النباتية ، وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يتولد ويربو ويغتذى .

الثانية : النفس الحيوانية وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى فى إدراك الجزئيات، وتحرك الإرادة .

والثالثة : النفس الإنسانية ، وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى فى فعل الاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى وإدراك الكليات المجردة .

ومحصل هذا كله أن جميع الأفعال النباتية والحيوانية والإنسانية إنما تصدر عن قوى زائدة على الطبيعة الحسية وتسمى هذه القوى كمالات ، لأن الجنس استكمل بها وانتقل من الوجود بالقوة - وهو نقص - إلى نوع موجود بالفعل - وهو كمال أول.

وأما الكمال الثانى فيتصل بصفات الكائن بعد أن أصبح وجوده بالفعل كالإحساس والرؤية والتمييز ، والقطع بالنسبة للسيف. [١]

روحانية النفس :

غير أن ابن سينا يعود إلى أصالته واستقلاليته ، فيقرر فى « الإشارات » « أن النفس جوهر روحانى قائم بذاته » . [٢]

والحقيقة أن ابن سينا عندما أثبت وجود النفس ، أثبت فى ذات الوقت ثنائية الانسان باعتباره نفساً وبدناً ، أى أنه أثبت وجوداً روحانياً هو النفس ، ووجودا مادياً هو البدن .وهو هنا يضيف أدلة أخرى على روحانية النفس .

١- فيقول : القوة العقلية تجرد المعقولات عن الكم والأين والوضع . . . وهى - لذلك - مفارقة للوضع والأين » [٣] ويقول فى الشفاء : « إن تعقل القوة العقلية ليس بالآلة الجسدية » [٤] وترتيباً على ذلك يقول : « إن الصورة

---

(١) أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى ص ٤٢٨ .

(٢) رسالة فى معرفة النفس الناطقة . . . ص ١٨٣ والإشارات ص ٣٢١ -٣٢٢ .

(٣) النجاة ص ٢٩٠ .

(٤) الشفاء جـ ١ ص ٣٤٩ .

المعقولة - المجردة - إذا وجدت في العقل - أي في النفس - لم تكن ذات وضع وأين ، فلا تقع إليها إشارة تجزى - تجزؤ - أو انقسام ، أو أي شيء مما يشبه هذا المعنى ، فلا يمكن أن تكون في جسم»[1]

٢- ويرى ابن سينا أن مما يشهد له على روحانية النفس « أن القوى الدراكة بانطباع الصور في الآلات يعرض لها من إدامة العمل ، أن تكل لأجل أن الآلات تكلها إدامة الحركة وتفسد مزاجها الذي هو جوهرها وطبيعتها ، والأمور القوية الشاقة الإدراك توهنها لانغماسها في الانفعال عن الشاق ، كما في الحس، فإن المحسوسات الشاقة المتكررة تضعفه وربما أفسدته كالضوء للبصر ، والرعد الشديد للسمع . . . فإن المبصر ضوءاً عظيماً لا يبصر مع ولا عقيبه نوراً ضعيفاً ، والسامع صوتاً عظيماً لا يسمع معه ولا عقيبه صوتاً ضعيفاً . . . والأمر في القوة العقلية بالعكس ، فإن إدامتها للتعقل ، وتصورها للأمور الأقوى يكسبها قوة وسهولة قبول لما بعدها مما هو أضعف منها » .[2]

معنى هذا أن القوى الجسمانية تكل وتضعف بالعمل ، بل قد يلحقها الضرر والتلف مما هو شاق وعنيف ، فالمجهود القوى يضعفها حتى أن الآلة أحياناً قد لا تستطيع إدراك أبسط الأمور . أما القوى العقلية ، فعكس ذلك ، فهي أولاً لا تتأثر بما يلحق بالأعضاء الجسمانية ، وفوق ذلك فإنها تزداد قوة بكل ما هو عقلي مجرد أي أن دوامها لا يتعبها ، بل يكسبها قوة أعظم وسهولة في القبول أوفر ، أما إذا أصابها التعب في بعض الأوقات فإن ذلك يرجع إلى استعمالها لآلة تكل وتضعف. والمحصلة النهائية أن هذه القوى العقلية من طبيعة مباينة لطبيعة البدن .

٣- الواقع المشاهد يدل على أن البدن وأجزاءه تضعف كلما تقدم الإنسان في العمر ، أي « بعد منتهى النشوء والوقوف وذلك دون الأربعين أو عند الأربعين، أما القوى العقلية فتقوى »[2] بعد ذلك في أكثر الأمور ، ولو كانت من القوى البدنية لكان يجب دائماً في كل حال أن تضعف حينئذ ، لكن ليس يجب ذلك

---

(١) النجاة ص ٢٩٢ .

(٢) ابن سينا : النجاة ص ٢٩٣ - ٢٩٤ ، ٢٩٥ .

إلا فى أحوال وموافاة عوائق دون جميع الأحوال . فليست إذاً من القوى البدنية[١] وإنما تنتمى إلى طبيعة مباينة للطبيعة الجسمانية .

فلو كانت القوى العقلية تمت بصلة للقوى البدنية لأصابها ما أصاب البدن ، ولكن ذلك قد يحدث فى حالات نادرة . وإن تغيرت القوة العقلية عند الشيخوخة فإن هذا لا يرجع إلى ذات القوة العقلية وإنما إلى البدن نفسه ، وعليه فالقوة العقلية غير قوى البدن.

ثانياً : أصل النفس ومصيرها :

بعد أن أثبت ابن سينا – وغيره من المفكرين – للنفس ما أثبت وأنها جوهر مفارق أو قوة روحانية مخالفة للبدن ، طبيعتها تختلف عن طبيعته ووظيفتها تختلف عن وظيفته نسأل من أين جاءت ؟ هل هى محدثة بحدوث البدن ؟ أو أن وجودها سابق على وجوده بمعنى أنها أزلية ؟

وما مصيرها؟ هل تفنى بفناء الجسد ؟ أم أنها خالدة باقية بقاء مصدرها الإلهى؟ وهل نجد لدى ابن سينا إجابات شافية ؟ أو أن موقفه شابَهُ الاضطراب كما هو الحال مع ماهية النفس ؟

أشرنا آنفاً إلى أن سقراط كان يرى أن النفوس الإنسانية كانت موجودة قبل وجود البدن على نحو من أنحاء الوجود ، إما متصلة بكليتها – أى بالمصدر الأول – أو متمايزة بذواتها وخواصها ، فاتصلت بالأبدان[٢] . . . وألمحنا – أيضاً – إلى اتفاق أفلاطون مع أستاذه سقراط فى أن النفس قديمة . أزلية ، فالنفس وجدت قبل وجود الجسد ، وأهبطت على كره إلى العالم المحسوس واتصلت بالجسد ، فهى صورة من صور الملأ الأعلى[٣٢] .

أما خلود النفس ، فيرى أفلاطون أنها خالدة ، لا تفنى بفناء البدن لأنها جوهر بسيط ، والبسيط لا ينحل، إذن النفس خالدة . ومعنى هذا أن النفس عنده أزلية أبدية .

أما المعلم الأول فيرى أن النفس حدثت مع حدوث البدن لا قبله ، وأنها باقية بعد مفارقة البدن[٣] فهو يرى أن العلل الفاعلية فقط لها وجود سابق على

(١) ابن سينا : السابق ص٢٩٥. (٢) الشهرستانى : الملل والنحل ط حـ١ ص ٢٩٦ ، ٣٠٨ .
(٣) الشهرستانى : السابق حـ٢ ص ٣٩٣ .

معلولاتها ، أما العلل الصورية كالنفس فمساوقة لمعلولاتها في الوجود. [١]

النفس إذن عند أرسطو أبدية وليست أزلية فأين موقع فيلسوفنا الشيخ الرئيس من هذه الآراء ؟ ذهب الشيخ الرئيس إلى أن النفس ليس لها وجود سابق على وجود البدن ، وإنما كلما يحدث البدن الصالح للحياة ، حدثت له نفس خاصة به ، ويقدم ابن سينا على ذلك براهين منها :

أولاً : تفنيد القول بوجودها قبل البدن :

يقول في « النجاة » : « إن الأنفس الإنسانية متفقة في النوع والمعنى ، فإذا وجدت قبل البدن ، فإما أن تكون متكثرة الذوات ، أو تكون ذاتاً واحدة ، ومحال أن تكون ذواتاً متكثرة ، وأن تكون ذاتاً واحدة » . [٢]

ثم يبرهن على استحالة ما فرض على النحو التالي :

الفرض الأول : أنها كثيرة بالعدد ، ويرى أن هذا الفرض محال ، لأن صورة النفس واحدة ، فلا يكون التكثر من جهة الماهية والصورة ، لأن الأنفس قبل حلولها في الأبدان غير متغايرة بالماهية والصورة ، لأن صورتها واحدة ، والنفس قبل حلولها في البدن تكون ماهية مجردة فقط .

ولما كانت الماهية واحدة ، فليس من الممكن أن تغاير نفسٌ نفساً بالعدد ، لأن الماهية المجردة لا تقبل اختلافاً ذاتياً . ومعنى ذلك استحالة أن تكون الأنفس قبل دخولها الأبدان متكثرة الذات بالعدد .

الفرض الثاني : أنها واحدة الذات بالعدد ، ولا شك في استحالة أن تكون النفس واحدة قبل حلولها في البدن . ووجه الاستحالة :[٣] أنه إذا حصل بدنان، حصل في البدنين نفسان . ومعنى ذلك : إما أن يكونا قسمي تلك النفس الواحدة ، فيكون الشيء الواحد الذي ليس له عظم وحجم - كالنفس - منقسماً بالقوة ، وهذا باطل لأن ابن سينا أثبت وحدة النفس من قبل .

٢- وإما أن تكون النفس الواحدة بالعدد صارت في بدنين ، وهذا أيضاً لا يحتاج إلى كثير تكلف في إبطاله. أي أن النفس ليست واحدة بالعدد قبل حلولها البدن .

(١) يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٦٧ .

(٢) ابن سينا : النجاة ص ٣٠٠ . (٣) النجاة : ص ٣٠١ .

ثانياً حدوث النفس مع البدن

بعد أن أثبتنا بطلان سبقها على البدن سواء كانت واحدة أو متعددة فتصبح النتيجة المترتبة على ذلك أن النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها . يقول ابن سينا في الشفاء : «إن النفس الإنسانية لم تكن قائمة مفارقة للأبدان ثم حصلت في الأبدان . فلا تكون قديمة لم تزل ، ويكون حدوثها مع بدن ، فقد صح إذن أن الأنفس تحدث كلما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها إياها ، فيكون البدن الحادث مملكتها وآلتها» (١)

ولسنا نجد في هذا الدليل جديداً وأصيلاً ، فهو يجاري أرسطو في قوله بمساوقة النفس لمعلولاتها في الوجود أي مساوقة الصورة للمادة في الوجود ، وهو نفس تعبير الفارابي لا يجوز أن تكون النفس موجودة قبل البدن

ومع هذا فالأصالة هنا في اتجاهه الديني الذي وضعه الإسلام ، وأقرته العقائد السماوية ، وهوالقول بحدوث النفس .

خلود النفس :

برهن ابن سينا على حدوث النفس ومن قبل على روحانيتها ، وأنها جوهر مباين لمادة البدن ، وعلاقتها به علاقة التدبير والتصرف ، لا تفنى بفنائه أي أنها خالدة باقية . وهنا يدلل ابن سينا على تلك النتيجة الأخيرة معولاً على طبيعة العلاقة بينها وبين البدن ومبيناً، هل هي علاقة جوهرية، أو أنها علاقة عرضية ؟

١ - دليل الاتصال :

يجيب على تساؤلاتنا ابن سينا نفسه، ومنه يتضح لنا كيف أن النفس خالدة باقية بعد فناء بدنها يقول : إن النفس « لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد أصلاً .

- أما أنها لا تموت بموت البدن

- فلأن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلق به نوعاً من التعلق

---

(١) ابن سينا النفس ص ٣٥٣ ٣٥٤

د عاطف العراقي مذاهب فلاسفة المشرق ص ٢٢٩ ط١ دار المعارف ١٩٩٢م

- وكل شيء متعلق بشيء نوعاً من التعلق فإما :

- أن يكون تعلقه به تعلق المكافئ في الوجود .

- وإما أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود .

- وإما أن يكون تعلقه به تعلق المتقدم عليه في الوجود الذي هو قبله بالذات لا بالزمان » . [١]

فها هنا افتراضات ثلاثة لحقيقة العلاقة بين النفس والبدن ، ومع وضوحها إلا أننا نتناولها بشيء من التفصيل والتقريب .

الفرض الأول : علاقة التكافؤ في الوجود :

ومعنى التكافؤ في الوجود أنهما يوجدان معاً ، وفي تلك الحالة نتصور أن العلاقة بينهما ، إما :

- أن تكون ذاتية .

- وإما أن تكون عرضية .

- ولا يمكن أن تكون ذاتية : إلا إذا كانا جوهراً واحداً .

- ولكنهما جوهران متمايزان .

- إذن العلاقة بينهما عرضية لا ذاتية .

- وعليه إذا فسد أحدهما بطلت الإضافة بينهما ،ولا يفسد الآخر بفساده ، والذي يفسد هو البدن لأنه مادي والذي يبقى هي الروح لأنها جوهر روحاني ، فهي باعتبار هذا الفرض باقية .

الفرض الثاني : علاقة التأخر في الوجود :

ومعناه أن البدن سابق في الوجود على النفس أي أنها معلولة وتابعة له . ولكي يبطل سبق البدن على النفس وكونه علة لها ، يستعرض ابن سينا العلل ثم يبين أن البدن ليس واحدا منها ، فهو ليس علة فاعلية للنفس، ولا يعطي لها الوجود؛ لأن الجسم - الإنساني - بما هو جسم لا يفعل شيئا وإنما يفعل بقواه، ولو كان يفعل بذاته لا بقواه ، لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل ، ثم القوى

---

(١) ابن سينا : النجاة ص ٣٠٢ .

الجسمانية كلها إما أعراض وإما صور مادية ، ومحال أن تفيد الأعراض أو الصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها ، لا في مادة ، ووجود جوهر مطلق » [١] إذن البدن ليس علة فاعلة للنفس .

وكذلك لا تكون العلة القابلية أو المادية علة للنفس أيضاً لأن النفس ليست منطبعة في البدن بوجه من الوجوه ، ولا يمكن أن يتصور البدن بصورة النفس. لا بحسب البساطة ولا على سبيل التركيب ، بأن تتركب أجزاء من أجزاء البدن تركيباً ما فتنطبع فيها النفس . [٢]

وإذا بطل أن يكون البدن علة فاعلية أو مادية فيبطل أيضاً أن يكون علة صورية أو علة غائية بل الأولى أن يكون الأمر بالعكس أى النفس هى التى تعطى الصورة للبدن [٣] وهى التى تحدد له الغاية وتحقق له الكمال .

والنتيجة المستخلصة من هذا الاستعراض أن علاقة النفس بالبدن ليست علاقة معلول بعلة ذاتية ، وإنما البدن علة عرضية للنفس [٣] ، أى أن الصلة بينهما ليست ذاتية .

وعلى ذلك يمكن القول بأن فناء البدن لا يؤدى إلى فناء النفس .

الفرض الثالث : علاقة المتقدم فى الوجود :

يقوم هذا الفرض على اعتبار أن النفس متقدمة فى الوجود على البدن ويبطل ابن سينا هذا الفرض سواء كان التقدم زمانياً أو ذاتياً .

١- وأما بطلانه من جهة التقدم الزمانى فلأنه يترتب عليه عدم تعلق وجود النفس بالجسم زماناً ما لأنها قد تقدمت عليه في الزمان ، أى وجدت قبله .

٢- أنه كلما وجدت الذات المتقدمة - النفس - يلزم أن يستفاد عنها ذات المتأخر - الجسم - وجوده، وهذا مستحيل ، فليس فرض عدم المتأخر يوجب عدم المتقدم [٤] ففناء البدن - المتأخر في الوجود - لا يقتضى فناء النفس - المتقدمة عليه فى الوجود ، فمن المحال إذن أن تتعلق النفس بالبدن تعلق المتقدم بالذات ، كما أن القول بحدوث النفس يمنع هذا .

---

(١) النجاة ص ٣٠٣ .

(٢) السابق ص ٣٠٤ .

(٣) النجاة ص ٣٠٤ .

(٤) النجاة ص ٣٠٦ .

مما سبق يتضح إبطال ابن سينا لكل أنحاء التعلق التى افترضها ، فلا تعلق للنفس فى الوجود بالبدن وإنما تعلقها بالمبادئ الأخر ، أى بالعقول المفارقة والنفس الفلكية ولا شك أن هذا المصير هو غير مصير البدن .

غير أننا نلاحظ - كما لاحظ الدكتور مدكور - أن ابن سينا يفرض التلازم فى الحدوث بين النفس وبين البدن ، وينفى القبلية والبعدية ، أما فى حديثه عن خلودها فالانفصال تام بينها وبين الجسد .

من ناحية أخرى أقام ابن سينا قضية خلود النفس على أساس أن الصلة بينها وبين البدن صلة عرضية ، وهذا لا ينهض دليلاً قوياً ، فقد يقول قائل : إذا كانت النفس لا تفنى بفناء البدن فقد تفنى لسبب آخر . ويبدو أن ابن سينا انتبه إلى مثل هذا المأخذ ، فساق دليلاً آخر يقوم على كون النفس جوهراً بسيطاً .

٢- دليل البساطة :

النفس الإنسانية محل للعلم : وكل محل للعلم يستحيل أن يكون جسما منقسماً . إذن النفس الإنسانية يستحيل عليها الجسمية والانقسام وقد ثبت - عند ابن سينا - ان النفس جوهر روحانى بسيط « والأشياء البسيطة المفارقة الذات لا يجتمع فيها التركيب، والبسيط لا يفسد بحال من الأحوال ، ويبين « أن جوهر النفس ليس فيه قوة تفسد »[1] ، وهذا مبنى على أن المركب وحده هو الذى ينحل ويفسد ، أما البسيط فلا يعتريه فساد لكونه بسيطاً . ويصور الغزالى هذا الدليل على النحو التالى : « كل جوهر ليس فى محل فيستحيل عليه العدم، بل البسائط لا تنعدم قط . . . وهذا الدليل فيه أولاً : أن انعدام البدن لا يوجب انعدام النفس .

ويقال أيضاً : « . . . يستحيل أن ينعدم بسبب آخر ، لأن كل ما ينعدم بسبب ما - أى سبب كان - فيه قوة الفساد قبل الفساد ،أى إمكان العدم سابق على العدم . . . وإمكان العدم قوة الفساد . ولكن النفس بسيطة وهى صورة مجردة عن المادة لا تركيب فيها ، أى أنها موجود أحادى الذات ، وكل موجود أحادى الذات يستحيل عليه العدم [2] . وهذا الدليل كاف للرد على من يقول

(١) النجاة ص ٣٠٨ .

(٢) تهافت الفلاسفة ص ٢٠١ ، ٢٠٢ .

إنها قد تفنى بسبب آخر غير فناء البدن ، لأنها فى ذاتها بسيطة - لا تحمل الفساد - بالقوة -والبسائط لا تنعدم .

٣- دليل الشبيه يدرك الشبيه :

يقول ابن سينا : « إذا ثبت استغناء النفس عن البدن فى ذاتها ، وجب أن لا تموت عند موت البدن . ويدل عليه وجهان :

الأول : أن العدم :

- إما أن يكون لأن سبب العدم غير موجود .

- أو عدم الشروط اللازمة للعدم .

- أو وجود الضد لهذا العدم .

والأول غير حاصل ههنا ، لأن سبب وجود النفس الناطقة هو الجوهر العقلى الباقى أبداً .

والثانى :غيرحاصل ، لأن النفس غنية فى ذاتها وصفاتها عن البدن .

والثالث غير حاصل ، لأن وجود الضد إنما يعدم إذا طرأ عن محله ، والنفس جوهر قائم بالذات لا محل له .

الوجه الثانى : خلاصته : أن كل ما صح عليه الفساد له مادة ، ولهذا السبب صح الفساد على الصورة والأعراض .

ولو صح الفساد على النفس لكانت النفس مركبة من المادة والصورة ، وبالآخرة تنتهى إلى مادة أخيرة فهى قابلة للفساد ، ولكن النفس مجردة فإنها قابلة ، ومادة الشيء المجرد مجردة . فتلك المادة مجردة ، وكل مجرد فإنه عاقل ومعقول ، فالنفس عاقله ومعقولة فالنفس ليست إلا هى [1] . فالنفس باقية، خالدة .

رفض التناسخ وإثبات بطلانه :

غنى عن البيان أنه يترتب على كون النفس بسيطة بطلان حصول نفس واحدة فى بدنين ، لأنها لا تقبل القسمة ، وكذلك لا تنتقل النفس الواحدة من بدن

---

(١) الرازى : لباب الإشارات والتنبيهات ص ١٧٥ - ١٧٦ .

إلى بدن بالتناسخ لأن كل بدن يستحق مع حدوثه أن تحدث له نفس ، ولا يوجد بدن يستحق نفساً وآخر لا يستحق ، أو ينتظر نفساً لبدن آخر؛ وذلك لأننا إذا «فرضنا نفساً تناسختها أبدان ، وكل بدن فإنه بذاته يستحق نفساً تحدث له ، وتتعلق به ، فيكون البدن الواحد فيه نفسان معاً »[1] وهذا واضح البطلان . والنتيجة أنه لو صح التناسخ لكانت النفس الواحدة فى بدنين بالانقسام وهو باطل لأنها بسيطة لا تنقسم ، أو كانت فى جسد ثم انتقلت إلى آخر وهذا الآخر لابد له من نفس مستقلة به، فيترتب عليه أن يكون للبدن الثانى نفسان واحدة منقولة من غير بالتناسخ وأخرى استحقتها بحكم كونه بدناً مستقلاً ، وكل من الانقسام ، ووجود النفسين باطل ، فبطل التناسخ .

تعقيب :

تلكم كانت براهين ابن سينا على خلود النفس وبقائها بعد فناء البدن ، وقد تراوحت هذه البراهين بين الأرسطية والافلاطونية والشرائع السماوية عملاً بنزعة التوفيق بين الفلسفة والدين . ومع ظن ابن سينا بأنها براهين عقلية قوية - فى جملتها - إلا أن الغزالى استطاع أن ينفذ إليها ويخترقها مبيناً ضعف بعضها .

بل إننا نجد ابن رشد يوجه لوماً شديداً لابن سينا ، لقوله بحدوثها حدوثاً حقيقياً مع قوله ببقائها[2] ولكن يبدو أن قول ابن سينا بالحدوث والبقاء هو محاولة للتوفيق بين رأى أفلاطون فى قدم النفس ، ورأى أرسطو فى حدوثها ، فهى جوهر قديم بذاته مستغن عن الجسم من حيث ثبوتها ووجودها فى عالم الذر قبل هبوطها إلى عالمنا الأرضى ، وهى صورة حادثة من حيث تعلقها بالبدن، أى أن الحادث هو التعلق والاتصال ، يصدق هذا قول الله تعالى « فإذا سويته ونفخت فيه من روحى »[3] . ويُعَدُّ استدلال ابن رشد على بقاء النفس وخلودها من أفضل ما يستدل به ، فعند قول المولى جل وعلا : ﴿ الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها فيمسك التى قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى ﴾[4]

---

(١) النجاة ص ٣٠٩ .
(٢) تهافت التهافت ص ٣١٥ .
(٣) الحجر : ٢٩ .
(٤) ص : ٧٢ .

يقول ابن رشد « وتشبيه الموت بالنوم فى هذا المعنى فيه استدلال ظاهر فى بقاء النفس ، من قبيل أن النفس يبطل فعلها فى النوم ببطلان آلتها ، ولا تبطل هى، فيجب أن يكون حالها فى الموت كحالها فى النوم ، لأن حكم الأجزاء واحد وهو دليل مشترك للجميع لائق بالجمهور فى اعتقاد الحق ، ومنبه للعلماء على السبيل التى منها يوقف على بقاء النفس ، وذلك بين من قوله تعالى : ﴿الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها﴾ »[1]

النفس روحانية خالدة ، فهى ليست مادية كما يتصورها الرواقيون ، ولا فانية كما يقول صراحة الأبيقوريون وليست صورة مضافة إلى البدن كما يقول أرسطو.

ثالثاً : قوى النفس

تناول ابن سينا فى القسم الثانى من النجاة وبالتحديد فى المقالة السادسة من الطبيعيات ، القوى المغروزة فى الأجسام الطبيعية ، وهى القوى التى بها يتحرك الجسم أو يسكن أو يتشكل ، أو أى شىء غير ذلك بناء على أن الجسم لايفعل شيئاً ما بنفسه بل بقوى مغروزة فيه .

وأشار ابن سينا إلى أن هذه القوى تنقسم إلى أقسام ثلاثة منها :

القسم الأول : قوى سارية فى الأجسام تحفظ عليها كمالاتها[2] من أشكالها وأحوالها ومواضعها الطبيعية وأفاعيلها ، وإذا زالت عن مواضعها الطبيعية وأشكالها وأحوالها ، وإعادتها إليها وثبتتها عليها ، كل ذلك دون معرفة وروية وقصد اختيارى - بل بتسخير[3] .

وكمال هذه القوى ذاتى غير مستمد من أى قوى أخرى فهى مبدأ بالذات ، فلا تتحرك ولا تسكن بتأثير سواها .

---

(١) ابن رشد : تهافت التهافت ص ٣١١ .

(٢) الكمال هو الشىء الذى بوجوده يصير الحيوان بالفعل حيوانا والنبات بالفعل نباتاً (انظر : كتاب النفس لابن سينا ص ٨) .

(٣) ابن سينا : النجاة ص ١٦٢ .

النفس : أقسامها وقواها عند ابن سينا

- **النفس الإنسانية**
  - النفس النباتية
    - ١ - مولدة
    - ٢ - غاذية
    - ٣ - منمية
  - النفس الحيوانية
    - ١ - محركة
      - ١ - باعثة
        - ١ - شهوانية
        - ٢ - غضبية
      - ٢ - فاعلة تنبعث في
        - الأعضاء
        - الأعصاب
        - العضلات
    - ٢ - مدركة
      - ١ - الإدراك الظاهر بالحواس الخمس وما يتفرع منها
        - ١ - اللمس يفرق بين المتضادات
          - بين الحار والبارد
          - بين الرطب اليابس
          - بين الصلب واللين
          - بين الخشن والأملس
        - ٢ - الذوق
        - ٣ - الشم
        - ٤ - السمع
        - ٥ - البصر
      - ٢ - الإدارك الباطن بالحواس الباطنة
        - ١ - الحس المشترك أو فنطاسيا
        - ٢ - الخيال أو المصورة
        - ٣ -
          - المتخيلة (للحيوان يستخدمها الوهم)
          - المفكرة (للإنسان يستخدمها العقل)
        - ٤ - القوة الوهمية
        - ٥ - الحافظة الذاكرة
  - ١ - الناطقة العاملة أو العقل العملي تتصل:
    - ١ - بالقوة النزوعية
    - ٢ - بالقوة المتخيلة والقوة المتوهمة
    - ٣ - بالعقل النظري
  - ٢ - الناطقة العالمة أو العقل النظري
    - ١ - قوة مطلقة أو عقل هيولاني
    - ٢ - قوة ممكنة أو عقل بالملكة
    - ٣ - عقل بالفعل
    - ٤ - عقل مستفاد
    - ٥ - العقل القدسي

القسم الثانى : وهو مايهمنا الآن ويشتمل على النفوس الثلاثة : يقول ابن سينا: « والنوع الثانى ، قوى تفعل فى الأجسام أفعالها من تحريك أو تسكين وحفظ نوع وغيرها من الكمالات بتوسط آلات ووجوه مختلفة فبعضها يفعل ذلك دائماً من غير اختيار ولا معرفة فيكون نفساً نباتية. ولبعضها القدرة على الفعل وتركه، وإدراك الملائم والمنافى فيكون نفساً حيوانية . ولبعضها الإحاطة بحقائق الموجودات على سبيل الفكرة والبحث فيكون نفساً إنسانية » [١] وينبغى أن ندرك أن النفس باعتبارها جنساً واحدة لا تنقسم ولا تتجزأ ، وبالنظر إلى قواها أو ملكاتها ، فإنها تنقسم إلى أقسام ثلاثة ، تؤلف - هذه القوى - نظاماً محدداً ، يبدأ تصاعدياً ، أى يبدأ من الوظائف السفلى للنفس منتهياً إلى وظائفها العليا. من الغذاء إلى الإحساس ، والتعقل [٢] . بمعنى أن الوظائف الدنيا توجد فى العليا : وأن الوظائف العليا تشمل وتتضمن الوظائف الدنيا ، ويكون لها الرياسة.

يقول ابن سينا : « القوى النفسانية مترتبة بحسب اعتبار العموم والخصوص على ثلاث مراتب : أولها تعرف بالقوة النباتية لأجل اشتراك الحيوان والنبات فيها ، وثانيها : تعرف بالقوة الحيوانية ، وثالثها : تعرف بالقوة النطقية » [٣] . والأولى كالتغذية والنمو ، والثانية يشترك فيها الحيوان فقط مثل الإحساس والتخيل والحركة الإرادية ، والثالثة تختص بالإنسان وهى التعقل .

ويلاحظ هنا أن الوظائف متداخلة - كما سبق القول - فقوى النفس الناطقة تشمل قوى النباتية والحيوانية ، فهى : تتغذى وتنمو ، وتحس ، وتتخيل وتتحرك إرادياً ، فضلاً عن وظيفتها الأساسية وهى التعقل .

والحيوانية تشمل وظائف النفس التى دونها - أى النباتية - دون التى تعلوها، فهى تتغذى وتنمو فضلاً عن وظيفتها الأساسية وهى : الإحساس ، والتخيل والحركة الإرادية .

---

(١) ابن سينا : السابق ص ١٦٢ .

(٢) ابن سينا : كتاب النفس ص ٥٠ ضمن كتاب الشفاء تحقيق فضل الرحمن ١٩٥٩م .

(٣) ابن سينا : أحوال النفس ص ١٥٢ تحقيق د الأهوانى .

إذن الحيوانية لا حظ لها في وظائف النطقية والنباتية لا حظ لها في وظائف الحيوانية .

أقسام النفوس بحسب قواها

بعد ذلك قسم ابن سينا كل قوة من هذه القوى - النباتية والحيوانية والإنسانية- الثلاث إلى قوى كل بحسبه .

١ - النفس النباتية :

ولها ثلاث قوى بما أنها « كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويغتذي » .[1]

أ- الغاذية : وهي التي تحيل الغذاء إلى جسم شبيه بالجسم المغتذي ، وتلصقه به ، أي تضيفه إليه تعويضاً عما تحلل منه . وهو معنى قول أرسطو أنها عملية تحويل الضد إلى مادة مشابهة لمادة الكائن الحي المتغذي .

ب- المنمّية : تزيد في الجسم الذي هي فيه ، بالغذاء زيادة متناسية في أقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً تبلغ به كماله في النشوء . أي أن القوة المنمية تتعلق بالنفس لا بالجسم .

وفي كتاب النفس يميز ابن سينا تمييزاً علمياً دقيقاً بين القوة الغاذية والقوة المنمية ، فيقول : « وربما كانت أعضاء هي في أول النشوء صغيرة ، وأعضاء هي في أول النشوء كبيره ، ثم يحتاج في آخر النشوء إلى أن يصير ما هو أصغر أكبر، وما هو أكبر أصغر ، فلو كان التدبير إلى الغاذية لكان يستمر ذلك على نسبة واحدة . فالقوة الغاذية من حيث هي غاذية تأتي بالغذاء ، وتقتضي إلصاقه بالبدن على النحو المستوى أو القريب من المستوى ، وعلى الوجه الذي في طبعها أن تفعله عند الإسمين .

وأما النامية ، فتوعز إلى الغاذية بأن تقسم ذلك الغذاء ، وتنفذه إلى حيث

---

(١) ابن سينا : أحوال النفس ص ٥٧ . .

تقتضي التربية ، خلافاً لمقتضى الغاذية ، والغاذية تخدمها في ذلك ، لأنّ الغاذية محالة لا الملصقة ، لكنها تكون متصرفة تحت تصريف القوة المربية - المنمية - والقوة المربية إنما تنحو نحو تمام النشوء »[١] والمعنى - كما قلنا - أن القوة الغاذية تقوم بإمداد الجسم بالغذاء تعويضاً للأعضاء عما تحلل منها . أما المنمية فانها تزيد أو تنقص من قدر أعضاء الجسم حتى يبلغ الجسم حداً معيناً لا يتجاوزه ، أى يقف نموه عند هذا الحد ، فلا يمكن أن تزيد - مثلاً - فى أعضاء الطفل والصبى إلى مالا نهاية ، بل إنها لا تفعل ذلك بالنسبة إلى الكهل والشيخ .

جـ - المولدة : هى القوة التى تأخذ من الجسم الذى هى فيه جزءاً هو شبيه له بالقوة ، فتفعل فيه باستمداد أجسام أخرى تتشبه به من التخلق والتمزيج ما يصير شبيهاً به بالفعل [٢] .

معنى هذا أن دور هذه القوة يبدأ عند اقتراب الكائن الحى من استكمال نموه ، أو يبدأ حيث توشك القوة المنمية على الانتهاء من دورها ، ومهمة هذه القوة توليد البذر والمنى لحفظ النوع [٣] . لذلك جاءت الحافظة للنوع على رأس قوى النفس النباتية ، فتخدمها المنمية ، والغاذية تخدمهما .

يقول ابن سينا :«وبالجملة فإن القوة الغاذية مقصودة ليحفظ بها جوهر الشخص ، والقوة النامية مقصودة ليتم بها جوهر الشخص، والقوة المولدة مقصودة ليبقى بها النوع، إذ كان حب الدوام فائضاً من الإله تعالى على كل شيء، فما لم يصلح أن يبقى بشخصه، ويصلح أن يبقى نوعه فإنه تنبعث فيه قوة إلى استجلاب بدل يعقبه ليحفظ به نوعه. فالغاذية تورد بدل ما يتحلل من الشخص ، والمولدة تورد بدل ما يتحلل من النوع »[٤] .

وعلى الرغم من أن ابن سينا تابع أرسطو فى هذا التقسيم وفى وظائف القوى إلا أنه نأى عنه بعيداً جداً فى النظر إلى واهب الحياة وهو الله ، فالقوة المتولدة

---

(١) ابن سينا : كتاب النفس ص ٥٣ - ٥٤ وايضا عيون الحكمة لابن سينا (ضمن تسع رسائل)

(٢) ابن سينا : النجاة ص ٢٥ مطبعة هندية ١٣٢٦ هـ - ١٩٠٨ م ، وعيون الحكمة ص ٢٥ .

(٣) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية ص ١٥٧ ، د . عاطف العراقى : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٢٠٣ .

(٤) كتاب النفس ص ٥٤ - ٥٥ . أحوال النفس ص ١٥٧ تحقيق د . الأهوانى .

«متسخرة تحت تدبير المنفرد بالجبروت » [١] بينما كان أرسطو يعتقد بالتولد الذاتي في بعض الحيوانات الدنيا ، أي بتولدها اتفاقاً من الطين أومن مواد متعفنة [٢] بقوة المادة .

٢- أما النفس الحيوانية :

بما أنها « كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات بالإرادة»[٣] فلها قوتان : محركة ومدركة ، وكل واحدة منهما تنقسم قسمين :

أولاً : القوة المحركة : وتنقسم إلى : محركة باعثة ، ومحركة فاعلة .

أ- المحركة الباعثة : هي القوة النزوعية والشوقية ، وهي القوة التي إذا ارتسمت في التخيل صورة مطلوبة أو مهروب عنها ، دفعت تلك القوة على الحركة .وهذه القوة إما شهوانية تطلب لذة ضرورية أو تجذب نافعاً ، وإما غضبية تبعث على حركة تدفع شيئاً متخيلاً ضاراً و فاسداً طلباً للغلبة .

ب - المحركة الفاعلة : هي قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات ، فتشدها، فتجذب الأوتار والرباطات إلى جهة المبدأ . أو ترخيها و تمدها طولاً فتصير الأوتار والرباطات إلى خلاف جهة المبدأ [٤] أي أنها القوة التي تنبعث في العضلات والأعصاب فينتج عنها حركة إلى حيث يريد صاحب النفس إما إلى الإقبال أو إلى الإحجام .

والقوة المحركة في الحيوان غير الناطق هي الغاية . . . وأما النوع الناطق فعلى العكس ،فما وضعت فيه القوة المحركة إلا ليتهيأ له بها صلاح النفس الناطقة العاقلة الدراكة لا بالعكس .

ثانياً : القوة المدركة : وهي :

إما قوة تدرك من خارج ، أو قوة تدرك من داخل .

(١) كتاب النفس ص ٥٤ .

(٢) تكوين الحيوان م ٣ ف ١١ ص ٦٧٢ عن : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٥٧

(٣) ابن سينا : أحوال النفس ص ٥٧

(٤) ابن سينا : النجاة ص ٢٥٩ . عيون الحكمة (ضمن تسع رسائل . . .) ص ٢٥ (وضع الدكتور عاطف العراقي قوى النفس في جداول بيانية مستوعبة . انظر : مذاهب فلاسفة المشرق ص ٢٠٧ ، ٢١٥) .

أ- المدركة من خارج : وتشمل الحواس الخمس أى أن الإدراك من الخارج يتم عن طريق الحواس الخمس الظاهرة : البصر والسمع والشم والذوق واللمس، وعمل هذه الحواس هو إدراك المحسوسات الظاهرة فى الخارج .

البصر أو القوة الباصرة :

خالف ابن سينا أفلاطون فى قوله : إن القوة الباصرة إنما تدرك بشعاع يبرز عن العين فيلاقى المحسوسات المرئية ، وبطلان هذا الرأى بيّن ، لأن الشعاع لو كان يخرج من البصر ويلاقى المحسوسات لكان البصر لا يحتاج إلى الضوء، بل لكان يدركه فى الظلمة .

واتفق مع أرسطو فى أن الإدراك البصرى انطباع أشباح المحسوسات المرئية فى الرطوبة الجليدية من العين عند توسط الجسم المشف بالفعل عند إشراق الضوء عليه .

يقول ابن سينا : « وفى العين رطوبة جليدية تنطبع فيها صور الأشياء انطباعها فى المرايا ، وقد ركبت فيها القوة المبصرة فإذا انطبعت فيها أدركتها ، ومدركات البصر فى الحقيقة هى الألوان » [١] .

السمع :

يدرك ما يتأدى إليه - الأصوات - بتموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع - جسمين صلبين أملسين - مقاوم له انضغاطاً بعنف يحدث منه تموج فاعل للصوت يتأدى إلى الهواء المحصور الراكد فى تجويف الصماخ ، ويموجه بشكل نفسه ويماس أمواجه بتلك الحركة ، تلك العصبة فيسمع .

الشم :

يستنشق ما يؤدى إليه الهواء المستنشق من الرائحة المخالطة لبخار الريح أو المنطبع فيه بالاستحالة من جرم آخر . وعضوها جزآن فى مقدمة الدماغ.

الذوق :

يدرك الطعوم المتحللة من الأجرام المماسة له ، وعضوها اللسان .

اللمس :

يدرك ما يلمسه الجلد [٢] ، وهى قوة منبثة فى جلد الجسم كله ولحمه .

---

(١) ابن سينا : أحوال النفس . . . . ص ١٦١ -١٦٢ .

(٢) ابن سينا : النجاة ص ٢٦٠ ، مبحث عن القوى النفسانية ص ١٦٢، عيون الحكمة ص ٢٥ - ٢٦ .

ونستطيع هنا أن ندرك مغزى قول ابن سينا : « والمدركة من خارج هي الحواس الخمس ، أو الثمانية » حيث إنه يرى أن حاسة اللمس تتضمن قوى أربع متمايزة هي : قوة تميز بين الحار والبارد ، والثانية تميز بين اليابس والرطب، والثالثة تميز بين الصلب واللين ، والرابعة تميز بين الخشن والأملس . [١]

هذه هي قوى النفس الحيوانية التي بها تدرك الخارج . غير أن ابن سينا ينبه إلى أن من الحيوان ما يكون له الحواس الخمس كلها ، ومنه ما له بعضها دون بعض . فالذوق واللمس ضروريان لكل حيوان . ولكن من الحيوان ما لا يشم، ومنه ما لا يسمع ، ومنه ما لا يبصر [٢] . فضلا عن أن الحواس الظاهرة لا يوجد منها ما يجمع بين إدراك اللون والرائحة واللين .

ب -المدركة من الداخل .

وهي الحواس الباطنة ، وإدراكها ، منه ما يكون إدراكاً يصور المحسوسات ، ومنه ما يكون إدراكاً لمعانيها .

أما إدراك صور المحسوسات - دون المعاني - فيتم عن طريق الحواس الظاهرة بالاشتراك مع الحواس الباطنة .

أو كما يقول ابن سينا مبيناً الفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى : إن الصورة هي الشيء « الذي تدركه النفس الباطنة والحس الظاهر معاً ، لكن الحس الظاهر يدركه أولاً ويؤديه إلى النفس » [٣] .

ويمثل الشيخ الرئيس لذلك بإدراك « الشاة لصورة الذئب ، أي شكله وهيئته ولونه » بحسها الظاهر ونفسها الباطنة ، أما إدراكها للمعنى ،أي معنى عداوته لها ومن ثم هروبها منه ، فيتم ذلك عن طريق الحس الباطن ، دون الحس الظاهر .

لم يقف ابن سينا عند هذا الحد ، بل واصل بيان كل حاسة من الحواس الباطنة ووظيفتها .

---

(١) النجاة ص ٢٦٠ - ٢٦١ .
(٢) السابق ص ٢٦٧ .
(٣) النجاة ص ٢٦٤ .

أولى هذه القوى :

الحس المشترك : ويوجد في أول التجويف المقدم من الدماغ - حسبما ذكر ابن سينا - وهو يتقبل بذاته جميع الصور المنطبعة في الحواس الخمس متأدية إليه منها .

ولولاه ما حكمنا بحلاوة العسل عند إبصارنا له . . . فلولا أن فينا شيئاً اجتمع فيه صورة الحلو والصفرة ، لما كان لنا أن نحكم أن الحلاوة غيرالصفرة ولا ان نحكم أن هذا الأصفر هو حلو[1] . أى أن هنا حاكماً ، اجتمع عنده اللون والحلاوة فقضى عند وجود أحدهما بوجود الآخر .

ثانيها : الخيال والمصورة : وهى قوة مرتبة أيضاً في آخر التجويف المقدم من الدماغ ، ومهمته حفظ الصور التى قبلها الحس المشترك من الحواس الخمس الجزئية، على أن تبقى فيه بعد غيبة المحسوسات ، فهو يجرد الصورة ويستحفظها وإن غابت المادة [2] . أى أنه يحتفظ بالصور الصادقة المستفادة من الحس .

وعلى ذلك فالحس المشترك يقبل أو يتلقى من الحواس ويربط بين ما يتلقى ، بينما المصورة تحفظ وتستبقى ما تلقاه الحس المشترك .

ثالثها : قوة يسميها ابن سينا بحسب نسبتها ، فهى بالقياس إلى النفس الحيوانية « متخيلة » أى إذا استعملها الوهم . وهى بالقياس إلى النفس الإنسانية «مفكرة» أى إذا استعملها العقل فهى مفكرة . وهى مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ ، ومهمتها تركيب بعض ما في الخيال مع بعض ، وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار[3] أى أنها تقوم بعملية تحليلية تركيبية .

رابعها : الوهمية : وهى قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ . ومهمتها إدراك المعانى غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية ، أى أنها تدرك ما لايدركه الحس . مثل القوة الموجودة في الشاة والتى بها تدرك أن الذئب مهروب منه [4] والولد حبيب ولىٌّ .

---

(١) ابن سينا : عيون الحكمة ص ٢٨ . (٢) السابق ص ٣٣ .

(٣) ابن سينا : رسالة في القوى الإنسانية وإدراكاتها (ضمن تسع رسائل) ص ٦٢ ، النجاة ص ٢٦٦ ، مبحث عن القوى النفسانية ص ١٦٧ .

(٤) النجاة ص ٢٦٦ ، عيون الحكمة ص ٢٨ ، ٢٩ .

خامساً : الحافظة الذاكرة : وعضو هذه القوة مؤخر الدماغ ومهمتها حفظ أو اختزان ما يدركه الوهم من المعانى غير المحسوسة الموجودة فى المحسوسات الجزئية . وبمعنى آخر فإنها خزانة للوهم ، ومهمتها بالنسبة إلى الوهم ، كمهمة الخيال إلى الحس المشترك [١] وإذا علمنا أن عمل هذه القوى بصورة طيبة متوقف على سلامة التجاويف التى توجد فيها ، فبحسب ما ينال التجاويف من الآفات ينال أفاعيل هذه القوى . إذا علمنا هذا ، علمنا الحكمة من تحديد ابن سينا لإماكن هذه القوى للعناية بها . غير أن قول ابن سينا بوجود هذه القوى وما يصدر عنها من أفعال نفسانية ، وتحديد مراكز لها فى الدماغ ، نقول هذا كله أعرض عنه علم النفس الحديث[٢] .

٣- النفس الإنسانية : قواها ومراتب إدراكها :

القوى التى تكلمنا عنها ونحن بصدد النفس النباتية ، والنفس الحيوانية ، هى بتمامها قوى للنفس الإنسانية ، ولكن النفس الإنسانية تمتاز عن سابقتيها فما هى القوى المميزة لها والمتوفرة لديها دون النباتية والحيوانية ؟

« النفس الإنسانية : كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يفعل الأفاعيل بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية . » [٣] وهى عند ابن سينا تنقسم إلى قوتين : قوة عاملة ، وقوة عالمة . وكل واحدة منهما تسمى عقلاً باشتراك الاسم ، وعلى ذلك تكون الأولى عقلاً عملياً ، والثانية عقلاً علمياً أو نظرياً .

أولاً : العقل العملى أو القوة العاملة

العقل العملى ، هو « قوة للنفس ، هى مبدأ لتحريك القوة الشوقية إلى ما يختار من الجزئيات من أجل غاية مظنونة » [٤] وهى القوة المعدة « نحو العمل ، ووجهها إلى البدن وبها يميز بين ما ينبغى أن يفعل ، وما يحسن ، وما يقبح فى

---

(١) النجاة : ص ٢٦٦ ، عيون الحكمة ص ٢٨ ، ٢٩

(٢) د . الأهوانى . مقدمة أحوال النفس لابن سينا ص ٢٩

(٣) ابن سينا : أحوال النفس ص ٥٧ .

(٤) ابن سينا : رسالة الحدود (حد العقل) ص ٨

الأمور الجزئية ، ويقال له العقل العملي » .[١]

هذه القوة إذن مبدأ يحرك البدن الإنساني نحو الأفعال الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء إصلاحية تخصها . ولهذه الأفعال الجزئية تتصل بما يجب وما لا بحسب الاختيار .

ولكن للقوة العملية اعتبارات ثلاثة : الأول : بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية ، والثاني بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة ، والثالث : بالقياس إلى نفسها .

ويحسن بنا الإشارة إلى تصور ابن سينا لهذه الاعتبارات الثلاثة :

الاعتبار الأول : وهو ما يتصل بالقوة الحيوانية النزوعية وهي أمور تتعلق بفعل الإنسان وانفعاله أو ردات أفعاله كالاستعداد للضحك ، والبكاء ، والخجل والحياء والرحمة والأنفة وما أشبه ذلك [٢].

الاعتبار الثاني : وهو ما يتصل بالقوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة ، أي دور هذه القوة وفيما تستعملها النفس. وينحصر في استنباط التدابير والأمور الكائنة والفاسدة واستنباط الصناعات العلمية والتصرف فيها . كالملاحه والفلاحة والصياغة والتجارة ، وهي صناعات - كما هو واضح - إنسانية .[٣]

الاعتبار الثالث : وهو نسبة القوة العاملة إلى ذاتها . ويقصد به صلتها بالعقل النظري والتأثير عليه فتولد الآراء والمعايير الأخلاقية - الذائعة والمشهورة بين الناس - نحو : أن الكذب قبيح مذموم ، وأن الصدق ممدوح ، وأن الظلم قبيح مذموم ، وأن العدل ممدوح . . .

تلك نظرة ابن سينا للاعتبارات الثلاثة التي للقوة العاملة ، على أنه يرى أن الغلبة والسيطرة على القوى البدنية ينبغي أن تكون لهذه القوة ، أي للاعتبار الذي للقوة العاملة بالنسبة إلى نفسها ، لأن البدن لو ترك وشأنه - أي دون تسلطها - فسوف يأتي بما نسميه الأخلاق الرذيلة .

أما إذا أصبحت فاعلة غير منفعلة ، وغير منقادة بل حاكمة ، ولها

---

(١) ابن سينا : عيون الحكمة ص ٣٣ .

(٢) ابن سينا . عيون الحكمة ص ٣١ النجاة ص ٢٦٧ .

(٣) النجاة ص ٢٦٧ . وعيون الحكمة نفس الصفحة .

السيادة، فسوف يكون لها الأخلاق الحميدة .

ينتهى الشيخ الرئيس من هذا كله إلى القول : بأن الأخلاق - عند التحقيق - لهذه القوة الأخيرة ، لأن النفس الإنسانية لها نسبة وقياس إلى جنبتين : جنبة هى تحتها وجنبة هى فوقها ، ولها بحسب كل جنبة قوة بها تنتظم العلاقة بينها وبين تلك الجنبة . والقوة العاملة لها بالقياس إلى الجنبة التى دونها وهو البدن وسياسته [١] ، أى أن البدن مجرد أداة تنفعل بالقوى النفسانية ، فما عليه إلا أن يستجيب للنفس عندما تحركه ، فالحواس الظاهرة منها والباطنة ليست إلا مظاهر لعمل النفس .

ثانيا : القوة النظرية أو العقل النظرى :

يعرفها فيلسوفنا بأنها « قوة معدة نحو النظر والفعل الخاص بالنفس ووجهها إلى فوق وبها ينال الفيض الإلهى » [٢] وتتقبل هذه القوة ماهيات الأمور الكلية من جهة ما هى بالكلية [٣] .

وفى «النجاة» يوضح أمر هذه القوة ويبين وظيفتها : فهى من شأنها أن تدرك الصورة الكلية المجردة من المادة إن كانت كذلك ، وإن لم تكن مجردة فإن تلك القوة تجردها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شىء [٤] فوظيفتها إذن إدراك الصور الكلية المجردة أو تجريدها .

ويرى ابن سينا أن للقوة النظرية بالنسبة لقبولها الصور الكلية المجردة نسبا، فلها قبول تلك الصور بالقوة أو بالفعل .

١ - أما القبول بالقوة ، فيقال على ثلاثة معان :

أ- القوة الهيولانية المطلقة :

وهى عبارة عن قوة الاستعداد المطلق الذى لا يكون خرج منه إلى الفعل شىء، ولا حصل أيضا ما به يخرج إلى الفعل [٥] .أى هى حالة عدم حصول الشىء

---

(١) النجاة ص ٢٦٨ .

(٢) ابن سينا : عيون الحكمة ص ٣٣ ، ٣٤ .

(٣) ابن سينا : رسالة الحدود ص ٨٠ .

(٤) ابن سينا : النجاة ص ٢٦٩ .

(٥) النجاة ص ٢٦٩ .

بالفعل : مع عدم حصول ما به يحدث . ويمثل ابن سينا لذلك بقوة الطفل على الكتابة رغم أنه لم يتعلم الكتابة بعد .

وفي هذه الحالة تكون القوة النظرية مجرد استعداد ما نحو تصور النفس للمعقولات ، وعندها تسمى « العقل الهيولاني » أو العقل بالقوة ، وهو موجود لدى كل شخص من النوع الإنساني . وسميت عقلاً هيولانياً تشبيها بالهيولى الأولى التي ليست هي بذاتها بذات صورة من الصور ، وهي موضوعة لكل صورة . (١)

ب- القوة الممكنة : أو العقل بالملكة

« هو استكمال هذه القوة حتى تصير قوة قريبة من الفعل بحصول الذي سماه أرسطو في كتاب البرهان عقلاً »(٢) أي حصول اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية للنفس بالفطرة والطبع لا عن قياس ولا عن فكر .

العقل الهيولاني لم يدرك شيئا من المعقولات بل هو استعداد فقط فإذا حصلت فيه المعقولات الأولى، أو المقدمات التي يقع بها التصديق لا بالاكتساب، ودون ارتياب في صدقها - مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء ، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية - فإنه في تلك الحالة يسمى « عقلاً بالملكة » (٣)

جـ- كمال القوة أو العقل بالفعل :

« هو استكمال النفس في صورة ما ، أو صورة معقولة حتى متى شاء عقلها واحضرها بالفعل » (٤) .

تطلق هذه القوة على الاستعداد إذا تم بالالة ، وتم سمها أيضا كمال الاستعداد ، بحيث يستطيع من ملك هذا أن يعقل متى شاء، بلا حاجة إلى الاكتساب ، ويكفيه فقط القصد (٥) .

---

(١) النجاة ص ٢٧٠ وعيون الحكمة ص ٣٤ .

(٢) أي استكمال قوة العقل الهيولاني والمستعدة لقبول ماهيات الأشياء المجردة عن المادة (انظر: رسالة الحدود ص ٨٠) .

(٣) ابن سينا : السابق ص ٢٧٠ - ٢٧١ ، وعيون الحكمة ص ٣٤ .

(٤) ابن سينا : رسالة في حد العقل ص ٨٠ . (٥) ابن سينا : النجاة ص ٢٦٩ - ٢٧٠ .

ومثالها قوة الكاتب المستكمل لصناعة الكتابة وإن كان لا يكتب عندئذ ، بمعنى أنه لا يمارس الكتابة، رغم أنه استكمل الاستعداد لهذه الصنعة وآلاتها .

عندئذ تكون القوة النظرية قد حصلت صورة المعقولات الثانية ، ولكنها لا تطالعها ، ولا ترجع إليها بالفعل ، بل تكون كأنها مخزونة عندها ، تطالعها بالفعل متى شاءت ، فتعقلها ، وتعقل أنها تعقلها ، حينئذ تسمى «العقل بالفعل» لأنه يعقل متى شاء بلا تكلف اكتساب . ويمكن تسميته عقلاً بالقوة بالنظر إلى ما بعده ، أى بالنظر إلى العقل المستفاد [١] .

٢- القبول بالفعل : العقل المستفاد :

« هو ماهية مجردة عن المادة مرتسخة فى النفس على سبيل أصول من خارج»[٢]

وفيه تكون صور المعقولات المجردة متحققة بالفعل ، بل بالفعل المطلق ، أى لا تشوبها شائبة القوة فهو يطالعها بالفعل ، ويعقلها بالفعل ، ويعقل أنه يعقلها بالفعل . لذلك سميت القوة النظرية عقلاً مستفاداً [٣] .

وضح مما سبق أن العقول يؤثر بعضها فى البعض الأخر ، ما هو أعلى فيما هو أدنى، وما هو بالفعل فيما هو بالقوة . يقول ابن سينا: « إن العقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو دائما بالفعل ، وأنه إذا اتصل به العقل بالقوة نوعاً من الاتصال انطبع منه بالفعل فيه نوع من الصور تكون مستفادة من الخارج»[٤] وهكذا إلى العقل المستفاد - العقل المطلق - الذى يهب الصور للعقول الإنسانية كلها . وهنا نلمح أثر أرسطو الذى قال من قبل : إن التصيير من القوة إلى الفعل يستلزم موجودا هو بالفعل من قبل .

الخلاصة:

يفهم مما سبق أن النفس فى الأجسام العضوية درجات بعضها فوق بعض، والراقى منها ما كان أكثر تحقيقاً للصورة .

فالنبات يتغذى وينسل أو يتناسل ، ويليه فى الرقى الحيوان ، وهو يشارك

---

(١) النجاة ص ٢٧١ .
(٢) ابن سينا : رسالة فى الحدود ص ٨٠ .
(٣) النجاة ص ٢٧١ .
(٤) السابق نفسه .

النبات في التغذي والنسل ويزيد في الحس ، فالإدراك بالحواس خاصة من خصائص الحيوان لا النبات ، ويتبع وجود الحس الشعور باللذة والألم ، لأن اللذة حس سارّ ، والألم عكسه ، وتبع هذا وجود الدافع للبحث عن اللذيذ وتجنب الألم ، وهذا لا يكون إلا بالقدرة على الحركة ، ولهذا كان الحيوان قادراً على التنقل بخلاف النبات .

ويلي الحيوان في الرقي الإنسان ، وله ما للحيوان والنبات من تغذ ونسل وحس ، ويزيد عليها العقل ، وهو المميز له عن النبات والحيوان ، بل هو أهم وظيفة له، وعلى هذا فالنفس الإنسانية أعلى أنواع النفوس . وتتميز عن الجميع بالقوة العاقلة . وهذه القوة تمكن الإنسان من تصور المعقولات .

وهذا التصور أو تلك المعرفة تحصل بضربين:أحدهما : ما يحدث من غير تعلم ولا استفادة من الحواس ، كالمعقولات البديهية ، مثل اعتقادنا أن الكل أعظم من الجزء ، وأن النقيضين لا يجتمعان في شيء واحد معاً .

الثاني : ما يحصل باكتساب قياسي ، واستنباط برهاني ، كتصور الحقائق المنطقية مثل : الاجناس والأنواع والفصول والخواص . . . وكتصور الأمور الالهية مثل معرفة مبادئ الوجود المطلق من حيث هو موجود . .

وهذه القوة التي تتصور هذه المعاني قد تستفيد من الحس صوراً عقلية بجبلة غريزية لها ، فهي تعرض على ذاتها الصور التي في القوة المتصورة والقوة الحافظة باستخدام المتخيلة والوهمية ، ثم تنظر فيها فتجدها قد اشتركت في صور وافترقت في صور ، وتجد بعض ما فيها من الصور ذاتية وبعضها عرضية.

وكما أن القوى الحسية إنما تدرك بتشبه من المعقول، وهذا التشبه تجريد الصورة من المادة والالتصاق بها -إلا أنها- أي القوة الحاسة لا تحصل الصورة الحسية بإرادة حركة وفعل منها ، بل بإعانة وسائط توصل الصورة إليها .

أما القوة العاقلة فشأنها غير القوى الحسية ، لأنها بذاتها قد تعقل ذاتها بتجريد الصورة عن المادة بإرادتها ثم تلتصق بها، فلهذا قيل : القوة الحاسة منفعلة في تصورها ضرب من الانفعال ، والقوة العاقلة فاعلة ، وقيل أيضا : إن القوة الحاسة لا غنى لها عن الآلات ولا فعل لها بالذات ، أما العاقلة فلا تفعل بآلة وفعلها بالذات .

وقد تكون القوة الـنطقية فى بعض الناس من اليقظة والاتصـال بالعقل الكلى ما يمكنها – عند التعرف – من الاستغناء عن القياس والروية ، بل يكفيها مؤنتها الإلهـام والوحى ، وتلك أعلى درجات الاستـعداد ،ويجب أن تسـمى عقـلاً قدسياً، ولن يحظى بهذه الرتبة إلا الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام [١]. ولا يفوت الشـيخ الرئيس التنبيه مـراراً على أن هذا التقسيـم للنفس لا يعنى ، أنها مجزأة، منقسمة [٢] فالنفس شىء واحد لا يتجزأ ، ومـا هذه الأعمال ، المتعددة إلا مظاهر مختلفة لشىء واحد هو النفس.

هكذا يصـور ابن سينا مـذهبه في النفس : حـدوثها ، قـواها ، أفعـالها ، علاقتـها بالبدن ، خلودها ، وهو فى هذا كله جـامع لفلسفة سابقـيه ، وموفق بينها وبين ما جاءت به الشرائع السماوية ، وهو وإن نجح هنا فهل نجح فيما أقدم عليه بشأن قضيـة البعث ؟ لنرَ تحليل ابن سينا لقضية المعاد ومدى مـلاءمة موقفه للنصوص الدينية .

* * *

(١) ابن سينا : أحوال النفس ص ١٦٨ – ١٧١ .

(٢)تساءل أرسطو من قبل : « هل تشترك النفس بكليتها عند قيامها بوظائفها المختلفة ؟ أم تنقسم إلى أجزاء يختص كل منهـا بنشاط معين » ؟ رفض أرسطو إمكانية قسمـة النفس إلى أجزاء فعارض بذلك نظرية أفلاطون فى أنها تنقسم إلى ثلاثة أجزاء (د . أميرة مطر : الفلسـفة عند اليونان ص ٣٢١ دار النـهضة الـعربية بمـصر ١٩٨١ م) ولكن يبدو أن أرسطو أخطأ فى هذا الفـهم ؛ لأن أفلاطون تكلم عن ثلاث قوى للنفس هى : القوة الغضبية ، والقوة الشهوانية ، والقوة العاقلة .



- تمهيد :
- صورتا المعاد عند ابن سينا.
- المعاد الجسماني
- المعاد الروحاني.
- تعليق ونقد.

* * *

تمهيـــد

أشرنا من قبل إلى الآراء المتحاورة حول المعـاد ، والاستقراء التاريخي حددها في خمسة آراء :

الأول : ثبوت المعـاد الجسمـاني فقط ، وذلك بناء على إنكار أصـحاب هذا الرأي النفس الناطقة .

الثاني : القـول بالمعاد الروحـاني فـقط . وهو قول الفـلاسـفة الإلهـيين ، فالإنسان عندهم بالحقيقة هو النفس المجردة .

الثالث : القول بالمعاد الجسماني والروحاني معاً ، وهو قول سائر المسلمين . فالإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقـة ، والبدن آلة لها . وفي النشأة الثانية يرد الله النفس إلى بدنها بعينه .

الرابع : عدم ثبوت أي من المعادين . وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين .

الخامس : وينسب هذا الرأي إلى جالينوس ، الذي توقف في هذه الأقسام ، فلم يتبين عنده : هل النفس هي المزاج ، فينعدم عند الموت ، فيستحيل إعادتها؟ أو هي جوهر باق بعد فساد البنية ، فيمكن المعاد حينئذ ؟ (١)

والقـول الرابع والخامـس يلتقيـان في نهاية واحـدة مـفادها أنه لا إعـادة ، بالتصريح أو بالتوقف ، ويبقى الرأي الثاني والثـالث ، والثاني اشتهر على لسان الفلاسـفة ، غيـر أن الحق يقتضي الإشـارة إلى أن الكندي ذهب إلى أن النفس جوهر وأنها باقية بعد انحلال البـدن ، وأن حشر الأجساد وصور الحساب والجنة والنار ، لا يستحيل أن تكون كما في ظاهر النص ، وعلل ذلك بأن الذي أوجد الأجسـاد من لاشيء ، لا يمتنع عليـه جمع أجزائـها بعد أن تبـددت ، ومن هنا اقترب الكندي – قليلا – من أنصار الرأي الثالث وهم المتدينون ، لكن ابن سينا له نظرة أخرى غير الكندي والمسلمين .

---

(١) الإيجي : شرح المواقف جـ ١ ص ٢٩٧ ، د . عـاطف العراقي : مذاهب فلاسـفة المشرق ص ٢٧٩ ، منهج ابن القيم في أصول الدين ص ١١٥ للمؤلف

صورتا المعاد عند ابن سينا :

حاول ابن سينا معالجة موضوع المعاد بعناية فائقة ليرضى الفلسفة معشوقه الأول ، ولا يصطدم بمقررات الدين فى هذا الشأن ، فذهب مقرراً صورتين للمعاد ،الأولى للبدن وهى الصورة التى جاءت بها الشريعة عن طريق النبوة، والثانية للروح ، وقد أثبتها عنده العقل والبرهان .

يقول ابن سينا : « يجب أن تعلم أن المعاد منه مقبول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلا عن طريق الشريعة ،وتصديق خبر النبوة، وهو الذى للبدن عند البعث ، وخيرات البدن وشره معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم ، وقد بسطت الشريعة الحقة التى أتانا بها نبينا المصطفى صلى الله عليه وسلم حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن .

ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى، وقد صدقته النبوة ، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس ، اللتان للأنفس، وإن كانت الأوهام منا تقصر عن تصورها الآن لما نوضح من العلل » [١] .

وبهذا يكون ابن سينا قد وافق الكندى والفارابى فى أن النفس جوهر روحانى وأنها باقية خالدة بعد فناء البدن وانحلاله ، أما قضية حشر الأجساد فقد عزلها عن الفلسفة ، زاعماً أن الفلسفة تعنى بالكليات لا بالجزئيات والنفس من الكليات ، لكن الجسد من الجزئيات .

ولكننا إذا قلنا – مع ابن سينا – إن الروح كلية فهذا يعنى أنها واحده فى كل إنسان ، فكيف نميز بين روح فرد وآخر ، وإن قلنا إنها فردية فشأنها شأن البدن.

المعاد الجسمانى :

أقول : يفهم من كلام ابن سينا فى « النجاة» و« الإشارات » هذا ، غير أنه فى رسالته « أضحوية فى أمر المعاد » كان صريحاً وواضحاً فى إنكار بعث الأجساد، حيث يقول: « إنه لا يخلو : إما أن تكون النفوس تعود إلى المادة التى فارقتها ، أو إلى مادة أخرى، وقيل من حكاية مذهب المخاطبين بهذه الفصول : إنهم يرون عودها إلى تلك المادة بعينها ، فحينئذ لا يخلو :

---

(١) ابن سينا : النجاة ص ٤٧٧ .

إما أن تكون تلك المادة هى التى كانت حاضرة عند الموت ، أو جميع المادة التى قارنته جميع أيام العمر . فعلى الأول : أى إن كانت المادة الحاضرة حالة الموت فقط ، وجب أن يبعث المجذوع ، والمقطوع يده فى سبيل الله ، على صورته تلك ، وهذا قبيح عندهم .

وإن بعث جميع أجزائه ، التى كانت أجزاء له مدة عمره ، وجب من ذلك أن يكون جسد واحد بعينه يبعث ، يداً ، ورأساً وكبداً ، وقلباً ، وذلك لا يصح ، لأن الثابت أن الأجزاء العضوية دائماً يتنقل بعضها إلى بعض فى الاغتذاء ، ويغتذى بعضها من فضل غذاء بعض .

ووجب أن يكون الإنسان المغتذى من الإنسان فى البلاد التى يحكى أن غذاء الناس فيها الناس - إذا نشأ من الغذاء الإنسانى ، أن لا يبعث ، لأن جوهره من أجزاء جوهر غيره .

وتلك الأجزاء تبعث فى غيره ، أو يبعث هو وتضيع أجزاء غيره ، فلا يبعث.

فإن أجبت بأن المعاد ، إنما هو بالأجزاء الأصلية ، وهى الباقية من أول العمر إلى آخره ، لاجميع الأجزاء على الإطلاق ، وهذا الجزء فضلة فى الإنسان ، إن أكله فلا يجب إعادة فواضل المكلف ، ثم إن كان من الأجزاء الأصلية للمأكول أعيد فيه وإلا فلا .

وإن قالوا : إن المبعوث من أجزائه أجزاؤه التى تصلح بها حياته ، فلا خلاص فيه ، لأنها قد تربت وتساوت فى أن يكون بعضها مقوماً للحياة وبعضها نافعاً غير مقوم وصار البعث عن ذلك التراب وعن تراب غيره سواء لا فرق فيه، فقد رفعوا حكم العدل الذى يراعونه فى بعث أعضاء البدن ، إلا أن يجعلوا للأجزاء المخصوصة بالبعث خصوصية معنى زائد عليها ، وهو أنها فى حال الحياة الأولى كانت مادة للأجزاء المقومة للحياة ، فيكون القول بذلك هو تحكم لا فائدة فيه ولا جدوى ، بوجه من الوجوه . أعنى تخصيص بعض أجزاء الأعضاء المتشابهة بالبعث دون بعض، هو القول بتصيير عدم معنى كان سبباً فى استحقاق شىء لمعنى دون غيره ، وحال العدم الكائن والممكن الكون، الغير الكائن فى المادة القابلة لها واحدة .

وأنت إذا تأملت وتدبرت ، ظهر لك أن الغالب على ظاهر التربة المعمورة جثث الموتى المتسربة ، وقد حرث فيها وزرع ، وكون منها الأغذية ، وتغذى بالأغذية جثث أخرى ، فأنى يمكن بعث مادة ، كانت حاصلة لصور في إنسانين في وقتين ، لهما جميعاً في وقت واحد بلا قسمة ؟ » [١]

وهكذا ينكر ابن سينا المعاد الجسماني ، لأنه لا يمكن البرهنة عليه عقلياً ، فيبين «برهانياً أنه لا يمكن أن تعود النفس بعد الموت إلى البدن البتة » . [٢]

وابن سينا بذلك يثير إشكالات غير معقولة ، فالمعاد الجسماني – فيما يرى – يؤدي إلى عدة محالات كبعث المجدوع والمقطوع ، وهذا مستقبح ومستهجن في العقل . وكذلك فإن المواد المنشئة للأعضاء تنتقل من إنسان إلى آخر بصفة دائمة . وأيضا يستحيل البدن تراباً ويستحيل ماء وبخاراً وهواء ، ينتشر ويمتزج بهواء وبخار الكون امتزاجاً يستحيل معه انتزاعه واستخلاصه، وهذه أمور لا يقرها العقل عنده .

المعاد الروحاني :

ويفضل ابن سينا – والفلاسفة – المعاد الروحاني على المعاد الجسماني ، أي أنه يفضل السعادة الروحية لأنها أعظم من السعادة البدنية ، وأخذ يدلل على هذه العظمة مفنداً قول من يزعم أن السعادة البدنية أعظم وأفضل ، فالنفس الإنسانية « كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقليا مرتسماً فيه صورة الكل ، والنظام المعقول في الكل ، والخير الفائض في الكل ، مبتدأ من مبدأ الكل ، سالكا إلى الجواهر الشريفة ، فالروحانية المطلقة ، ثم الروحانية المتعلقة بالأبدان ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها .

ثم تستمر كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله ، فتنقلب عالماً معقولاً ، موازياً للعالم الموجود كله ، مشاهداً لما هو الحسن المطلق ، والخير المطلق ، والجمال المطلق ، ومتحداً به ، ومنتقشاً بمثاله وهيئته ، ومنخرطاً في سلكه ، وصائراً من جوهره » [٣] .

---

(١) ابن سينا : رسالة أضحوية في أمر المعاد ص ٥٥ – ٥٧ دار الفكر العربي ١٩٤٩ م ، تهافت الفلاسفة ص ٢١٢ – ٢١٣ .

(٢) ابن سينا : السابق ص ٨٩ .

(٣) ابن سينا : النجاة ص ٤٨٠ .

هذه صورة واحدة للمعاد ، هى صورة المعاد الروحانى مقتبسة مما قاله الفيلسوف ابن سينا فى « النجاة » ، ونسمعه يقول فى « الإشارات » أيضا «والعارفون المتنزهون إذا وضع عنهم مقارنة البدن ، وانفكوا عن الشواغل ، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة ، وانتقشوا بالكمال الأعلى، وحصلت لهم اللذة العليا ، وليس هذا الالتذاذ منفرداً من كل وجه ، والنفس فى البدن ، بل المنغمسون فى تأملات الجبروت والمعرضون عن الشواغل يصيبون وهم فى الأبدان من هذه اللذة حظاً وافراً قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شىء . . .»[1]

وإذا « قيس هذا بالكمالات المشوقة التى للقوى الأخرى وجد فى المرتبة التى بحيث يقبح معها أن يقال : إنه أتم وأفضل منها ، بل لا نسبة لها إليه بوجه من الوجوه ، فضيلة وتماماً وسائر ما يتم به تلذذ المدركات مما ذكرناه . وأما الدوام : فكيف يقاس الدوام الأبدى بالدوام المتغير الفاسد» . [2] .

يرى ابن سينا - كما بينّا فى غير هذا الموضع - أن السعادة الحقيقية تكمن فى تخلص النفس من سجن البدن وانطلاقها إلى الملأ الأعلى حيث السعادة الروحية التى لا تعدلها سعادة ، خالدة فيها خلوداً أبديا حيث لا عودة إلى سجنها مرة أخرى . ويفهم من هذا أن البعث للروح دون الجسد .

تعليق ونقد :

واضح أن ابن سينا أسير مبدأ السببية الذى يخضع له الإنسان ، بل الكون كله ، ووجه الخطأ هنا أنه يقيس الغائب على الشاهد ، فكما أن الإنسان خاضع لهذا المبدأ ، فكذلك الإله خاضع له ولا يمكن أن يخرقه وهو خالقه وموجده . !

ونحن نعلم أن الله تعالى أجاب السائل المنكر للبعث ، حين قال : ﴿وضرب لنا مثلاً ونسى خلقه قال : من يحيى العظام وهى رميم ؟ ﴾ أجابه : ﴿ قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ﴾ [3] ونظير ذلك قوله تعالى: ﴿وقالوا أإذا كنا عظاماً ورفاتا أإنا لمبعوثون خلقاً جديداً . قل كونوا حجارة أو حديداً . أو خلقاً مما يكبر فى صدوركم فسيقولون من يعيدنا ؟ قل الذى فطركم

---

(١) ابن سينا : الإشارات ص ١٩٨ تحقيق د . سليمان دنيا مصر ١٩٥٧ م .

(٢) ابن سينا . النجاة ص ٤٨٠ .

(٣) يس : ٧٩ .

أول مرة فسينغضون إليك رءوسهم ويقولون : متى هو ؟ قل عسى أن يكون قريباً﴾ (١) . وقوله جل وعلا ﴿ أيحسب الإنسان ألّن نجمع عظامه . بلى قادرين على أن نسوى بنانه ﴾ (٢) أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه بعد أن صارت رفاتاً ، فنعيدها خلقاً جديدا ، ذلك حسبان باطل ، فإنا نجمعها . والمعنى : أن الله سبحانه يبعث جميع أجزاء الإنسان ، وإنما خص العظام لأنها قالب الخلق . ومعنى (على أن نسوّى بنانه) على أن نجمع بعضها إلى بعض ، فنردها كما كانت مع لطافتها وصغرها ، فكيف بكبار الأعضاء ؟! فنبه سبحانه بالبنان ، وهى الأصابع، على بقية الأعضاء ، وأن الاقتدار على بعثها وإرجاعها كما كانت أولى فى القدرة من إرجاع الاصابع الصغيرة اللطيفة المشتملة على المفاصل والأظافر والعروق اللطاف والعظام الرقاق (٣) .

أما اختلاط أجزاء الإنسان بأجزاء الأرض على وجه لا يتميز ولا يحصل معه تميز شخص عن شخص ، فإن ذلك متحقق فى الإنسان ، أما أن ينسحب ذلك على القدرة الإلهية المطلقة فلا يصح ولا يجوز بحال من الأحوال . فالله سبحانه وتعالى كما أخبرنا أنه يحيى العظام بعدما صارت رميماً ، فإننا نوقن أنه جل وعلا يعلم ما تنقص الأرض من لحوم بنى آدم وعظامهم فيرد ذلك إليهم عند النشأة الثانية ، يقول تعالى : ﴿ قد علمنا ما تنقص الأرض منهم وعندنا كتاب حفيظ ﴾ (٤) وهذا رد على استنكار بعض البشر للبعث بعد موتهم ومصيرهم ترابا . والمعنى : نعلم ما تأكل الأرض من أجسادهم ، فلا يضل عنا شيء من ذلك . ومن أحاط علمه بكل شيء حتى انتهى إلى علم ما يذهب من أجساد الموتى فى القبور لا يصعب عليه البعث ولا يستبعد منه (٥) . وقوله تعالى : ﴿أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ومالها من فروج ﴾ (٦) وليس الأمر بالنظر مقصودا لذاته وإنما للانتقال من مرتبة النظر بالبصر وعمل الحواس إلى مرتبة الاستنتاج بإعمال العقل ، أى « نظر اعتبار وتفكر ، وأن القادر على إيجادها قادر على الإعادة » (٧) .

---

(١) الإسراء : ٤٩ -٥١ . (٢) القيامة : ٣، ٤ .

(٣) الشوكانى : فتح القدير جـ ٥ ص ٣٣٦ دار إحياء التراث العربى . بيروت (بدون) .

(٤) ق : ٤ . (٥) الشوكانى : السابق ص ٧٢ .

(٦) ق : ٦ . (٧) القرطبى : الجامع لأحكام القرآن ص ٦١٧٦ ط دار الشعب بمصر .

أما الغـزالي فإنه يرى أن أكـثر الأمور التي أثارها ابن سـينا عن النفس وعن السعادة والشقاوة الأخرويين ليست على مخالفة الشرع ، ولا ينكر أن في الآخرة أنواعاً من اللذات أعظم من المحسوسات ، ولا ينكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ، ولكنه ينكر أن يكون ذلك معروفاً بالعقل وحده ، بل إن الشرع يدل عليه أيضا ، إذ قد ورد بالمعاد . ولا يفهم المعاد إلا ببقاء النفس ، وأنكر الغزالي معترضاً على من يقول بأن معرفة ذلك بمجرد العقل .

لكن المخالف للشرع منها : إنكار حشر الأجساد، وإنكار اللذات الجسمانية في الجنة ، وإنكار الآلام الجسمانية في النار ، وإنكار وجود الجنة والنار كما وصف في القرآن » [١]

ويتساءل الغزالي عن المانع من تحقيق الجمع بين السعادتين الروحانية والجسماينة وكذلك الشقاوة، لقوله تعالى : ﴿ فلا تعلم نفسٌ ما أخفي لهم من قرة أعين ﴾ [٢] أي لا يعلم جميع ذلك . وقوله تعالى في الحديث القدسي : «أعددت لعبادي مالا عين رأت ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر » . فوجود اللذات الروحية لا يدل ولا يتضمن نفي اللذات الحسية ، بل الجمع بين اللذتين اكمل ، وهو ممكن ، فيجب التصديق به على وفق الشرع [٣] .

ومن قبل ذهب الجويني إلى القول : « إننا لا نقدر الإعادة مخالفة للنشأة الأولى على الضرورة ولو قدرناها مثلاً لها لقضى العقل بتجويزها ، فإن ما جاز وجوده جاز مثله ، إذ إن من حكم المثلين ، أن يتساويا في الواجب والجائز»[٤].

ونرى مع الفخر الرازي ، أنه « من المتعذر الجمع بين أن القرآن من عند الله تعالى ، وإنكار المعاد الجسماني » [٥] .

* * *

---

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٢٠٨ .

(٢) السجدة : ١٧ .

(٣) تهافت الفلاسفة ص ٢٠٩ .

(٤) الجويني : الإرشاد ص ٣٧٢ .

(٥) الفخر الرازي : الأربعين في أصول الدين ص ٢٨٨ ، ١٩٣٥ م حيدر أباد .



خاتمة عامة

لا شك أن ابن سينا عقلية فلسفية فذة تتسم بالدقة فى الشرح والتحليل والنقد، يشهد بذلك خصم له عنيد هو ابن تيمية حيث يقول : « وابن سينا يتكلم فى أشياء فى الإلهيات والنبوات والمعاد والشرائع لم يتكلم فيها سلفه ولا وصلت إليها عقولهم ولا بلغتها علومهم»[١]

وفى بحثنا هذا كانت لنا وقفات فى كثير من مواضعه ، إما بتحليل المشاكل ثم نقدها وتفنيدها والإشاره إلى بعض وجوه الضعف والقصور، وإما بالمقارنة الدقيقة بين آراء ابن سينا وآراء سابقيه من الفلاسفة اليونانيين أو الإسلاميين وآثرنا أن يكون ذلك فى مناسباته وفى مواضعه لم يكن ابن سينا مقتفياً أثر أرسطو أو أفلاطون حذو القذة بالقذة ، بل ذهب أحياناً إلى الأفلاطونية المحدثة ، وإلى رأيه الخاص - فى كثير من المسائل - الذى يصدر فيه عن نظر دقيق ، فلم يكن تابعاً بالإطلاق ، ولا مجدداً بالإطلاق ، فقد لمسنا عنده جوانب إيجابية ابتكارية لا تنكر .

أما أن يصلح المنهج الفلسفى لتناول العقيدة كما أراد له ابن سينا ، فإن هذا أمر غير صحيح بالمرة فأمر العقيدة أمر سهل وبسيط لو أننا رجعنا إلى الأصل الأول المتمثل فى النصوص الدينية نفسها وإلى اللغة والبيان ، ثم الرجوع إلى الأصل الثانى وهو العقل وأحكامه وقوانينه

إن للمنقول معاييره ومواثيقه ، وللمعقول أحكامه وأسسه ، ولابد من الحفاظ لكل واحد منهما على هويته ، فلا يمكن قراءة النصوص الدينية إلا بما هو معهود ومألوف فى اللغة والشريعة دون صرف الألفاظ عن معانيها إلا بدليل من النص، ومرجع ذلك أن النص الدينى له بنيته الخاصة به مما يمنع النظر إليه بمقاييس خارجة عنه وإخضاع خطابه لمقولات الخطاب الفلسفى . وابن سينا لم يراع هذه الضوابط حق رعايتها ، بل إنه فتح الباب للفكر اليونانى ، فضلاً عن الفكر الشيعى الإسماعيلى الباطنى .

---

(١) الرد على المنطقيين ص ١٤١ .

لقد بلور أرسطو نظرية في الألوهية أو في المحرك الأول أو في المبدع لهذا الكون فجاءت لا تمت إلى الدين بصلة ، فالمحرك الأول أو واجب الوجود أعطى العالم - القديم - دفعة أو حركة أولى - أزلية - ثم انعزل عنه لا يعلم عنه شيئا. كما أن الوجود ذاته قديم قدم المحرك الأول والتفاضل بينهما في الرتبة لا في الزمان !

هذه التصورات العقلية قاصرة عن إدراك الحقائق المغيبة ، ومع هذا ذهب الفارابي إلى القول بعصمتها ، فلولا « ما أنقذ الله به أهل العقول والأذهان بهذين الحكيمين أفلاطون وأرسطو ومن سلك سبيلهما . . . لكان الناس في حيرة ولبس »[1] !

ويتضح من تصور ابن سينا لواجب الوجود أنه يجعله ذاتا مجردة من كل صفة تجعل له حقيقة ووجودا خارجاً ، ولا شك أن هذا التصور يضاد ما جاء في القرآن الكريم ، فالله تعالى وصف نفسه بصفات تجعله حقيقة مقدرة ، فهو حي، قيوم خالق ، رازق ، محيي مميت ، سميع بصير . . . أي أن وجوده ليس مجرد فكرة ذهنية مجردة لا مدلول لها خارج التصور الذهني .

ودليل الإمكان والوجوب الذي استند إليه - والفارابي من قبل - صحيح ، لأنه يدل على أن هناك وجوداً واجباً في العقل ، أما إثبات هذا الوجود وتعينه في خارج الذهن فهذا ما لم ينتجه دليل ابن سينا .

أما علم الله تعالى فقد جاء موقف ابن سينا منه مضطرباً ، فهو من ناحية يريد إرضاء أرسطو لقوله بعلم الله بالكليات دون الجزئيات وفي نفس الوقت لا يريد إغضاب عقيدته الدينية التي تقرر أن الله ﴿ لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ﴾[2] .

ويؤخذ على ابن سينا رأيه في أزلية المادة التي صنع منها الكون ، فلقد عجز عن إقامة الدليل العقلي على وجودها في الأزل بذاتها ، كما أن افتراضه لتلك المادة الأزلية يعني أنه لا أثر لله تعالى في إيجادها من عدم وخلقها بعد أن لم تكن .

---

(١) الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٢٩ - ٣٠ ط السعادة ١٩٠٧ م .
(٢) سبأ : من الآية ٣ .

وقد يكون ابن سينا قد تأثر بأرسطو ولئن كان الأخير قد أخطأ في القول بأزلية الزمان والحركة [١] ، فما كان لابن سينا أن يستنتج من هذا ، القول باستحالة الخلق بمعنى الايجاد من عدم . ولا يجديه نفعاً هنا تفريقه بين التقدم بالرتبة والمنزلة والتقدم بالزمان . العالم قديم في نظر ابن سينا وهو في هذا الموقف خاضع لمقومات الفكر اليوناني التي نهضت على قاعدتين أساسيتين : أولاهما : أن الشيء لا يصدر ولا يكون عن عدم مطلق ، وأخراهما : قاعدة أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .

واذا كان ابن سينا قد خضع لهذه المقومات وقبلها فإن الكندي تحداها حين أثبت أن الله خلق العالم كله « ضربة واحدة من غير زمان ومن غير مادة ما »[٢] والمقصود أن الله ابتدع العالم ابتداعاً في غير زمان من علة فاعلة قادرة ، أو كما يقول الكندي « أظهار الشيء عن ليس » [٢]

ويؤخذ عليه أيضا قوله بنظرية الفيض إذ تعد من الجوانب الضعيفة في فلسفته ومن اكثرها تعرضاً لنقد الناقدين كالغزالي وابن رشد الذي يصفها بأنها خرافات. والنظرية ورثها ابن سينا من الفارابي واخوان الصفا وهي تعود بالأصل إلى أفلوطين ومدرسة الاسكندرية . وقد كشف كثير من علماء المسلمين اضطرابها وبعدها عن مفهوم الاسلام .

أما رأيه في النفس فقد اتضح منهجه العقلي في البرهنة على وجودها واستقلاليتها ، وأنها روحانية خالدة - وإنه تناقض حين قال بحدوثها وخلودها - فهي ليست مادية كما يتصورها الرواقيون ولا فانية كما يقول صراحة الأبيقوريون وليست صورة مضافة إلى البدن كما ذهب أرسطو .

أما برهانه المسمى بالرجل الطائر فقد اعتبره ابن رشد محض تخيلات ، لأن الإنية لا تثبت إلا من خلال الغيرية .

تأثر ابن سينا برأي أرسطو في البعث فنزع منزعه ، ولهذا كان يَرى أن البعث مرده إلى الروح دون الجسد ، هذا في الوقت الذي يقر بالنشأة الأولى للبدن والنفس . ومعلوم أن الله « هو يبدئ ويعيد » [٣] وهو القائل مجيباً على سؤال

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٧٨ .

(٢) رسائل الكندي الفلسفية ١/ ١٦٥تحقيق د . ابو ريده دار الفكر العربي ١٩٥٠ م

(٣) البروج : ١٣ .

السائل المنكر للبعث « قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم»[١].

البعث خارج عن نطاق الحس والعقل البشريين ، وقد تولت الأديان السماوية معالجته بايجاز أو اسهاب حسب مقتضى الحال.

وغالب الظن أن حكم الغزالى بالتكفير إنما انصب على جملة المذاهب الفلسفية التى تصور الله والوجود على النحو الذى عرضنا له . . . وهو أن الله لا يعلم الجزئيات ، والمادة قديمة أزلية ، والأرواح هى مناط البعث دون الأجساد.

ويبدو أن ابن رشد يعتذر عن الذين قالوا بالبعث الروحانى دون الجسمانى - مع أنه قال به - فيقول : « عسى الله يقبل العذر فى ذلك ، ويقبل العثرة بمنّه وكرمه ، وبجوده وفضله ولا رب غيره »[٢] .والحقيقة أننا فى أمر ابن سينا - والفارابى - نستفيد من جوانب الطبيب والباحث التجريبى فهذه الكتابات موضع تقدير. أما كتابته عن الفلسفة فهذه هى موضع النظر والنقد والمراجعه لأنها تتصل بالعقائد والمفاهيم الاسلامية القائمة على التوحيد الخالص.

وإلى هنا ينتهى بنا المطاف فى هذا البحث الذى خضته بأمانة علمية مقدراً جهد ابن سينا كفيلسوف حر ، وناقداً له من منظور شرعى أولاً ، ومنهجى ثانياً، وراداً لقوله - أحيانا - فيما ذكر خاصة وأن بعض المسائل التى طرحها لا تدخل ضمن مجال العقل وإمكاناته.

والله تعالى أسال ان يحفظ عقولنا وقلوبنا ويبصرنا لكلمة الحق ما حيينا ؛ إنه نعم المولى ونعمه النصير .

* * *

(١) يس ٧٩ .

(٢) ابن رشد : تهافت التهافت ص٢٣٩ .

المراجع

أولاً - القرآن الكريم .

ثانياً - كتب التفسير :

١- الكشاف للزمخشرى .

٢- الجامع لاحكام القرآن للقرطبى ط الشعب بمصر .

٣- فتح القدير للشوكانى . دار احياء التراث العربى بيروت .

ثالثاً - مؤلفات ابن سينا :

١- كتاب الاشارات والتنبيهات طبعه ليدن ١٨٩٠ م ، طبعة دار المعارف بمصر ١٩٥٨ م تحقيق د / سليمان دنيا .

٢- كتاب النجاة مطبعة السعادة بمصر ١٣٣١ هـ .

٣- كتاب النفس (ضمن كتاب الشفاء) تحقيق فضل الرحمن ١٩٥٩ م.

٤- تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات مطبعة هندية ١٣٢٦ هـ / ١٩٠٨م .

٥- رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها تحقيق وتقديم د أحمد فؤاد الأهوانى ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م .

٦- مبحث عن القوى النفسانية تحقيق د . الأهوانى .

٧- رسالة أضحوية فى أمر المعاد . تحقيق د سليمان دنيا . دار الفكر العربى ١٩٤٩ م .

رابعاً : مراجع عربية :

٨- ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية . منهج وتطبيقه ط القاهرة .

٩- ابن تيمية : ورد تعارض العقل والنقل تحقيق د . محمد رشاد سالم . مطبوعات جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

١- منهاج السنة النبوية تحقيق د محمد رشاد سالم ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ .

١١- ابن رشد : تهافت الفلاسفة تحقيق د . محمد العريبى دار الفكر اللبنانى ١٩٩٣ م .

الطبعة السادسة . طبعة دار المعارف بمصر تحقيق د . سليمان دنيا .

١٢ - : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال . طـ الجزائر .

١٣- الكشف عن مناهج الأدلة . تحقيق د . محمود قاسم ١٩٦٤ م .

١٤ -تلخيص منطق أرسطو . تحقيق د . جيرار تهامى . دار الفكر العربى بيروت ١٩٩٢ .

١٥- ابن القيم: مدارج السالكين . دار الكتاب العربى بيروت ١٣٩٢هـ

١٦ احمد أمين ، د . زكى نجيب محمود : قصة الفلسفة اليونانيه لجنة التأليف والترجمة طـ ٧ .

١٧ - أرسطو : كتاب النفس . ترجمة د . احمد فؤاد الأهوانى طـ الحلبى ١٩٤٩ م .

١٨ - الايجى : المواقف وشرحه طـ مكتبة المتنبى / القاهرة .

١٩- البغدادى : الفرق بين الفرق . دار الآفاق بيروت ١٩٧٧ .

٢٠- البيهقى ، ظهير الدين : تاريخ حكماء الاسلام . مطبوعات المجمع العلمى بدمشق. حققه محمد كرد على . دمشق ١٩٤٦ م .

٢١ -جميل صليبا : تاريخ الفلسفة العربية . دار الكتاب اللبنانى بيروت ١٩٧٣ م .

٢٢- الجوينى : الأرشاد إلى قواطع الادلة فى الاعتقاد تحقيق المستشرق الفرنسى لوسيانى باريس ١٩٨٣ م .

٢٣- دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام . ترجمة د . محمد عبد الهادى ابو ريده . القاهرة ١٩٥٤ م .

٢٤- ديورانت : قصة الحضارة نشرة جامعة الدول العربية .

٢٥- الرازى (فخر الدين) : لباب الاشارات والتنبيهات تحقيق د . احمد حجازى السقا ١٩٨٦ م .

٢٦ - مصارعة الفلاسفة . تحقيق د . سهير محمد مختار ١٩٧٦ م .

٢٧- الرازى (فخر الدين) : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين دار الكتاب العربى بيروت ١٩٨٤ م

٢٨- سانتلانا : الوجود الالهى . مكتبة الخافقين ط . الأولى ١٤٠١ هـ .

٢٩-الشهرستانى : الملل والنحل تحقيق محمد سيد كيلانى دار المعرفة بيروت ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م .

٣- عبدالله بن محمد البطليوسى الاندلسى : الحدائق فى المطالب العالية فى الفلسفة العويصة . تحقيق د. محمد رضوان الداي . دار الفكر دمشق ١٤ ٨ هـ .

٣١- القاضى عبدالجبار : المحيط بالتكليف جمع ابن متويه .

٣٢- عبد الرحمن بدوى : أفلوطين عند العرب . دار النهضة العربية القاهرة ١٩٦٦ .

٣٣ الغزالى : تهافت الفلاسفة . تقديم د. جيرار تهامى دار الفكر اللبنانى ١٩٩٣ م.

٣٤- مقاصد الفلاسفة ط صبيح .

٣٥- الاقتصاد فى الاعتقاد . الحلبى (بدونه) .

٣٦- الفارابى : فصوص الحكم (ضمن مجموعة رسائل الفارابى) ط الخانجى ١٩٠٧ م .

٣٧- الدعاوى القلبية حيدر أباد ١٣٤٦ هـ .

٣٨- فؤاد زكريا : التساعية الرابعة لأفلوطين - دراسة وترجمة الهيئة المصرية العامة للتأليف القاهرة ١٩٧٠ م.

٣٩- فتح الله خليف : فلاسفة الاسلام . دار الجامعات المصرية ١٩٧٩ م.

٤٠- القفطى جمال الدين : تاريخ الحكماء طبعة المثنى بغداد (بدونه) .

٤١- الكندى رسائل الكندى الفلسفية. تحقيق د. أبو ريدة القاهرة ١٩٥٢ م.

٤٢- محمد البهى : الجانب الالهى من التفكير الاسلامى . مكتبة وهبه . ١٤٠٢ -١٩٨٢ م.

٤٣- محمد جلال شرف : الله والعالم والانسان دار المعارف ١٩٧١ م .

٤٤- محمد السيد الجليند : ابن تيمية وقضية التأويل . عكاظ للنشر ١٤٠٣ هـ -١٩٨٣ م .

٤٥- محمد عاطف العراقي : مذاهب فلاسفة المشرق دار المعارف ١٩٩٢م.

٤٦- محمد عاطف العراقي : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد دار المعارف بمصر ١٩٨٤ م .

٤٧- محمد عاطف العراقي : أدلة وجود الله [ضمن داراسات فلسفية مهداه إلى روح عثمان أمين . القاهرة ١٩٧٩] .

٤٨- محمد على ابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤ م .

٤٩- يحي هويدى : محاضرات في الفلسفة الاسلاميه . القاهرة ١٩٦٦ .

٥٠- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ١٣٧٣ - ١٩٥٣ .

٥١- [illegible] في العصر الوسيط دار القلم بيروت ١٩٧٩ م .

* * *

* *

*

فهرس الموضوعات

دار الدعـوة

للطبع والنشر والتوزيع

٢ ش منشا – محرم بك – الإسكندرية

ت: ٤٩٠١٩١٤/٤٩٠٧٩٩٨ / فاكس : ٥٩٥١٦٩٥

مكتب توزيع القاهرة ت : ٣٨٣٢٧٤٧